كلمة الوزارة

هل صدقت نبوءة هنتنغتون

الدكتور رياض نعسان آغا
وزير الثقافة

ما زلت أرى أن ما سمي (نبوءة هنتنغتون) في مقالته الشهيرة عن حرب الحضارات لم تكن نبوءة وإنما كانت تسويقاً لخطة مبرمجة بهدف القضاء على الميراث الثقافي الشرقي، فقد طالب هنتنغتون صراحة بأن يغلق حلف الناتو أبوابه أمام الدول ذات الميراث الشرقي، وقد سمي هذا الحلف منظمة أمنية للحضارة الغربية، يجب ألا تنضم إليه ثقافتان شرقيتان هما الثقافة الإسلامية والثقافة المسيحية الأرثوذكسية.

ومع أن العداء للإسلام لم يتوقف منذ أن ظهر الإسلام، إلا أنه لم يأخذ قط عبر التاريخ المضطرب في علاقة المسلمين مع الغرب المسيحي هذا الطابع الاستفزازي الذي نشهده اليوم، ومن الواضح أن نشر الرسوم التي أساءت للرسول الأعظم محمد ﷺ، كان جزءاً من حملة مبرمجة اخترعت لها الأسباب وهذه الرسوم تذكرنا بقصة الفتاتين اليهوديتين الفرنسيتين اللتين دخلتا الإسلام وارتدتا الحجاب وبقي أبوهما على دينه، ولكنه انتصر لابنتيه حين رفضت المدرسة حجابهما وأقام دعوى ضد المدرسة كانت الشرر الذي أشعل فتنة الحجاب. وأحسب أن أحداً لم يسأل بعد عن الفتاتين فقد انشغل الناس بفتنة الحجاب التي دعت الشارع الإسلامي المحب لفرنسا أن يتظاهر ضدها رغم أنه كان شديد الحرص على علاقة حميمة مع فرنسا التي كان العرب والمسلمون يقدرون لها مواقفها الداعمة لكل القضايا العربية، ولم يكن أحد في العرب والمسلمين يكره الدانمرك أو النرويج أو الدول الاسكندنافية فليس في الذاكرة العربية ما يثير كراهية لها، ولكن فتنة الرسوم المفتعلة التي نسي الناس اسم من رسمها ولم يهتموا بمؤلف الكتاب الذي رسمت من أجله وهو كتاب يهدف إلى تشويه صورة النبي المصطفى عليه الصلاة والسلام، فقد انشغل الناس بفتنة الرسوم التي أقامت الدنيا ولم تقعدها في العالم الإسلامي ولم تحقق أي انتصار أوروبي لما زعموا من حرية التعبير، ولكنها حققت شرخاً جديداً في العلاقات العربية الإسلامية مع الغرب المسيحي والليبرالي. ولم يكسب الغرب من هذه الإساءة غير إعلان حرب ثقافية ضد الإسلام يسعى إليها متطرفون يريدون إنهاء الحضور المسلم في أوروبا، وقد أخفقوا في تحقيق ذلك عسكرياً رغم عمليات الإبادة المنظمة للمسلمين في البوسنة والهرسك قبل تفجيرات الحادي عشر من سبتمبر بعدة سنوات حيث كان واضحاً أن

هناك من يريد تدمير الحي أو الجيب المسلم في القارة الأوروبية، مثلما كان واضحاً أن التردد الأوروبي في قبول تركيا في المنظومة الأوروبية كان لأسباب ثقافية ودينية محضة رغم كون نظام الحكم في تركيا علمانياً.

ولكي لا ننظر إلى ما يحدث بعين واحدة فلا نرى من الصورة إلا جانباً واحداً فإننا مطالبون بأن نتذكر أن الولايات المتحدة في عهد الرئيس كلينتون هي التي أوقفت الحرب على المسلمين في أوروبا التي بقيت شبه صامتة تتفرج عشر سنين. وعلينا أن نتذكر أن عدداً كبيراً من المفكرين والمثقفين في الغرب كانوا ضد التمييز الديني والعرقي والعنصري وأن منظمات الدفاع عن حقوق الإنسان نشطت كثيراً وما تزال تطالب بالمفقودين وتبحث عن مواقع القبور الجماعية للضحايا المسلمين، وأن أوروبا شهدت إقبالاً كبيراً على اعتناق الإسلام خلال عقد التسعينيات. وبنيت فيها مساجد كثيرة ومراكز إسلامية، دعمتها بعض البلديات في المدن الأوروبية. ولكن اليمين المتطرف المتحالف مع الصهيونية كان يحذر دائماً من خطر انتقال الإسلام إلى أوروبا، وقد بالغ بعض الكتّاب العرب والمسلمين في التهليل لإنجازاتهم بل إن بعضهم بشر بأن تصبح أوروبا مسلمة في عشر سنين، وما أدري أكانت مثل هذه الإعلانات ساذجة أم أنها كانت ضمن الخطة بهدف لفت النظر الرسمي إلى سرعة وخطورة تنامي الطيف الإسلامي في أوروبا العلمانية التي تتيح أنظمة بلدانها الكبرى حرية واسعة للتعبير والمعتقد أتاحت للمسلمين أن ينشروا ثقافتهم ودينهم؟ وإذا كانت الدول الإسلامية لا تملك إحصاء رسمياً لعدد المسلمين في أوروبا فلا بد أن الدول الأوروبية تملك هذا الإحصاء، فالباحثون العرب يقدرون عدد المسلمين في

أوروبا الغربية بنحو عشرين مليونا، وفي أوروبا الشرقية والبلقان بنحو ثلاثين مليوناً، أي أن عدد المسلمين في أوروبا عامة يبلغ نحو خمسين مليوناً، بينهم نحو عشرة ملايين من العرب وأكثرهم من بلاد المغرب العربي، ومثل هذا الرقم يدعو المتشددين إلى الريبة والحذر، لا سيما إذا أضاف هؤلاء أعداد المسلمين المتنامية في الولايات المتحدة وقد زاد العدد فيها على ثمانية ملايين مسلم.

ومع أن الجاليات المسلمة في العالم كله تعيش في حالة من الفقر والعزلة والشعور بالضيق بل بالحصار إلا أنها تشكل حالة ثقافية مختلفة عن سياق الحضارة الأوروبية أو الأميركية، وتبدو ملامح الاختلاف في الشكل أكثر مما تبدو في المضمون.

إنني أخشى أن يترسخ الاعتقاد العربي والإسلامي بأن مكراً خبيثاً أسهم في تنمية نزعة التطرف الفكري عند بعض دعاة المسلمين حين أفردت وسائل الإعلام الغربية لهم منابرها وأعطتهم الراحة والحرية والطمأنينة في التعبير عن رؤية أحادية للعالم كي يخرجوا ما في مكنونهم من معتقدات تتجاهل كونهم ضيوفاً في الحضن الغربي المسيحي، فبات بعضهم يطلق شعارات تدعو إلى أسلمة أوروبا، وتقول إن الإسلام هو الحل الوحيد لمأزق الحضارة الغربية التي يصفونها بالمنحلة أخلاقياً بعد أن انهارت فيها القيم المسيحية ذاتها ولا سيما مع سيطرة النزعة التحررية من كل القيم التي تتفق عليها الأديان السماوية والتي يجسدها في الشكل والمضمون الاجتماعي نظام الأسرة ومؤسسة الزواج التي نادت بعض المؤتمرات الدولية العولمية بإلغائها كما حدث في قمة المرأة في بكين حيث طالبت القمة بحرية جنسية خارج مؤسسة الزواج، وأباحت الزواج المثلي.

ولا أنكر على الدعاة المخلصين رؤيتهم لقدرة الإسلام على تقديم مخرج أخلاقي لأزمة الحضارة الغربية على صعيد القيم، ولكنه حل لمن يريده دون أن يفرض عليه، لأن أهم قيم الإسلام هي الحرية في المعتقد، ومع أن واجب الأمة أن تدعو إلى الإسلام وأن توضح مبادئه وأن تنشره في العالم بالكلمة والفكر، ولكن من واجبها كذلك أن تكون الدعوة إليه بالحكمة والموعظة الحسنة دون أن تثير حفيظة أحد أو أن تتهجم على معتقده، وهذا ما لا يغيب عن قيم المسلمين جميعاً. لذلك أجدني مرتاباً في أمر أولئك الذين يدعون إلى الإسلام بأسلوب عدواني ينفر الآخر، وثمة شواهد عديدة تؤكد الريبة من أقربها تناولاً أن نجد الغرب الآن يحاكم بعض الدعاة الإسلاميين الذين كانوا نجوم القنوات الأوروبية والمتحدثين المعتمدين باسم الإسلام فيها وهم مرفوضون في العالم الإسلامي، وكانوا يتقاضون رواتبهم من مؤسسات استخباراتية، لكنهم بعد انتهاء أدوارهم يقدمون إلى المحاكم.

إننا في العالم الإسلامي نتطلع إلى علاقات متوازنة مع الغرب تقوم على الاحترام المتبادل، وندرك أن اليمين المتطرف المتحالف مع الصهيونية هو الذي يذكي نيران الخلافات الثقافية والاثنية ويسعى إلى جعل خطة هنتنغتون نبوءة تتحقق. وهنا أتذكر ما كتبه قبل سنوات ديفيد هاريس (المدير التنفيذي للجنة اليهودية الأميركية) في جريدة «جيروزاليم بوست» حين قال: «علينا أن نعمل مع إسرائيل لمقاومة الإسلام»! ونتذكر بالمقابل قول الكاتب الأميركي جور فيدال قبل الحرب على العراق: «لقد كان رد الفعل العسكري الأميركي على ١١ سبتمبر بالهجوم على أفغانستان وقتل آلاف الأبرياء كارثة، وهذا ما أضرم مشاعر الكراهية لدى مليار

مسلم. كان يجب أن نفكر في محاصرة أسباب الكراهية، فنحن نستحق الحقد، لأننا نزدري الإسلام، ونمنع الديمقراطية في البلدان الإسلامية، ونجند مرتزقة ليحاربوا باسمنا».

إننا في العالم العربي والإسلامي لا نريد أن تتحقق رؤية هنتنغتون ليس لأننا نخاف أن يتم القضاء على الإسلام كما تم القضاء على الشيوعية، فالإسلام موعود بالحفظ والصون مع القرآن الكريم، ولكننا أمة الإسلام أمة السلام والمحبة والدعوة الرحبة إلى العيش المشترك.

لقد جاء نبينا الكريم عليه الصلاة والسلام بدعوة إنسانية شعارها (كلكم لآدم، وآدم من تراب) وألغى الفوارق اللونية والعرقية بين الناس وقد جعل الله العمل الصالح والتقوى فيه معيار التفاضل الوحيد (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) وطالب أهل الكتاب أن يقيموا التوراة والإنجيل، مصدقاً بما بين يديه من كتب سماوية.

إن مهمة المثقفين العرب والمسلمين أن يتصدوا لهذه الهجمة بالوعي والحكمة دون أن يجرهم أحد إلى ساحات صراع الثقافات لأننا مصرون على الحوار، وعلينا أن نفوت على الآخر المتطرف فرصة إضرام المزيد من الحرائق بين ثقافات الغرب وثقافات الشرق.

كلمة المعرفة

جوهرة الفرات

رئيس التحرير
د. علي القيم

منذ عدة أشهر، وقبل الحادث الأليم، الذي وقع له في فندق أمية، مقر إقامته عندما يزور دمشق، زارني الأديب الكبير والصديق العزيز في مكتبي وعلائم الإرهاق بادية على وجهه السمح النبيل، وبعد أن استراح قليلاً قال: يا أخي علي يبدو أن وقت الرحيل قد اقترب، وحان الموعد لنترك المكان لغيرنا، قلت: يا أستاذنا الكبير لا أحد يستطيع أن يحل مكان أديب وإنسان ومبدع كبير مثلك، فقد كنت وما زلت الرائع

الشامخ المتجدد، الشخصية الفريدة الثرية المناضلة، التي حملت الهمّ العربي في الحل والترحال والسياسة والأدب والطب..

قال: أشكرك على المجاملة، ولكن الشاعر قال يوماً:

لعمرك ما ضاقت البلاد بأهلها

ولكن أخلاق الرجال تضيق

قلت: ومن قال يا سيدي أن أخلاقنا ضاقت بك، فأنت والله مثالاً رائعاً للإنجاز والمنجز في الحب والفكر والأدب، وقد مارست فعل الحياة بعفوية وحب ووفاء وصدق وإخلاص للقيم.. كنت الفارس الذي لم تترجل يوماً عن حصانك.. كنت العاشق الكبير لمدينة الرقة إذ لا يذكر اسمك الكبير إلا وتذكر هذه المدينة الغافية على ضفاف نهر الفرات، ولا تذكر حتى ينهض اسمك مع ذكراها، وأنت دائماً مثال الإنسان الرائع الذي نعتز بك ونفتخر.. أنت العقل الذي نفكّر والقلب الذي نشعر به، والوجدان الذي نستضيء به.

❖ قال: يا أخي علي، الزمن لا يرحم، جسمي أصبح واهناً، نظري تعب، وسمعي خف، إنها سنّة الحياة يا صديقي، وأحمد الله أنني طفت العالم، ولقيت تكريماً رسمياً وشعبياً كبيراً، وقد لمست ذلك بنفسي في جميع الأمكنة التي زرتها وعايشت أهلها.

بعد هذا اللقاء بأيام، تعرض فارس الحرف والكلمة، إلى حادث في فندق أميّة.. لقد وقع من السرير، وكسرت ساقه، ونقل من فندق أمية، إلى مستشفى أمية، وزرته مرات عديدة حتى سمح له بالمغادرة إلى مدينة الرقة، ولم تنقطع الاتصالات الهاتفية التي كنت أطمئن من خلالها على صحته وأحواله، وكان دائماً يشرفني بطلب الحديث معي، رغم اعتلال صحته وتراجع قدرته على الكلام.. وكان الرحيل..

رحل الجسد الواهن، وبقيت أعماله ومآثره وإبداعاته الأدبية الرائعة، التي ستظل مضيئة كما «قناديل إشبيلية». رحل الحكواتي الأخير في العالم، ولكن رمال البادية السورية ستظل تردد حكايات رواياته وأحاديثه في العشيات، وفي الرحلات، وخواطر

السفر، ومقامات (أبي البهاء) وأحاديث الطبيب التي نشرها في كل الوديان والبراري والقرى والمدن.

* * *

يا للموت الذي لا مفرّ منه.. لقد أخذ منّا في السنوات الأخيرة، سعد الله ونوس، محمد مهدي الجواهري، نزار قباني، عبد الوهاب البياتي، فاتح المدرس، محمد عمران، عبد الرحمن منيف، غالب هلسا، ممدوح عدوان وغيرهم.. وها هو يسحب بقوة الشاعر الكبير والأديب محمد الماغوط والروائي والأديب والطبيب الكبير الدكتور عبد السلام العجيلي، ويتم دفنهما إلى مثواهما الأخير في يوم واحد.. رحل «الماغوط» صاحب القلم الساخر المحفّز للعقل كي يخرج من أسره.. عاشقاً مات الرجل.. لم يأبه كثيراً لمن اختلف أو اتفق معه.. رحل ولم يغادر مبادئه.. رحل ولم يخن وطنه.. رحل وما زالت روحه في أوج يقظتها، وما برح هو على سخريته وغضبه وتمرده وطرافته.. وكان شاعر المستقبل بمقدار ما هو شاعر الواقع والحاضر..

أما أديبنا الكبير عبد السلام العجيلي، فقد كان جسده يبذل أكثر من طاقته ليواكب طموحات شخصية ووطنية وقومية ندر وجودها في هذا الزمن، فمن مهنة الطب الشاقة في ريف ناء، متعب وفقير، إلى كرسي النيابة في دمشق، مروراً بالتطوع في جيش الإنقاذ لنجدة فلسطين، وليس انتهاءً بالعمل الدبلوماسي والثقافي.. كانت مسيرة حافلة بالأسفار والمعرفة والعطاء والتواصل والإبداع.. لقد تحدى «العجيلي» التعب، وغالب الإنهاك، بالأدب والحكايا الناقدة الطريفة، المبطنة بالسخرية والمرح..

في الأشهر الأخيرة، عندما كنت أتصل به، كان يشكو أديبنا الكبير من تعطله عن الكتابة، فيده لم تعد تساعده على حمل القلم، ويتذكر بأسف أمير قلعة شيزر أسامة بن منقذ، أحد الفرسان والعلماء الكبار في سورية في العصور الوسطى، مؤلف كتاب «الاعتبار» الذي أعلن جسده إضرابه عليه، بعد ما عاش أكثر من ثمانين عاماً، تخللتها عدة حملات على الفرنجة، فيردد شعره:

متعجب لعجز يدي عن حملها قلماً

من بعد ما حطم القنا في لبّه الأسد

فقل لمن يتمنى طول مدته

هذه عواقب طول العمر والمدد

عبد السلام العجيلي،كان بطبعه يحب الأشياء الشاقة، الخوف من الفشل، ساعده على تداركه.. عاش الحياة، حلوها ومرّها، كتب وكتب فارتقى بالكلمة السردية إلى آفاق مميزة معبّرة، عن الكتابة يقول:

«كان همّي الأول منذ بداياتي الأدبية هو أن أنفث ما في صدري من إحساس، وما أفكر به فأكتبه وأستريح كل الراحة حينما أضع ما أفكر فيه، وما أحس به على الورق وينشر، ولا يهمني أن أُعرف، وهذا ما دعاني إلى أن أبدأ كتاباتي الأدبية طيلة عشر سنوات تحت أسماء مستعارة..

بدأت كما بدأ كل الأدباء، وأجيز فأقول: كبار الأدباء بدؤوا شعراء، ذلك لأن الإنسان في مطلع حياته قليل التجربة، جياش العاطفة يصيغ أفكاره ومشاعره في الشعر، ولكن في عالم مثل عالمنا، ولا سيما إذا طال عمره وامتدت به السنوات يجد أن الشعر يضيق إيهابه عن استيعاب ما يحس به أو يفكر فيه، إلا إذا كان شاعراً كبيراً ملهماً قادراً على أن يطوّع الشعر، وأعترف أنني لا أحمل طينة الشاعر الكبير».

ولكن «العجيلي» عرف جيداً كيف يصوغ رواياته وقصصه وحكاياته ومقالاته الأدبية الساخرة، لقد عرف دوماً بأن في كل قصة نقطة بارزة يحسن البدء بها ويحسن القفل بها.. لقد عرف بنفحه الواقعي، وارتباط أدبه بالحياة، وكان من فضيلة الأدباء الكبار الذين ردموا الهوّة بين الحياة والحكاية.

❖ ❖ ❖

كانت مدينة الرقة، حاضرة بقوة في أكثر كتابات الدكتور عبد السلام العجيلي،

ففي جوها الريفي، ذي الطابع البدوي عاش ومارس مهنة الطب خلال أكثر من ستين عاماً، وبالرغم من مغريات الحياة الكثيرة في حلب ودمشق، والأسفار المتعددة وفترات العمل السياسي التي كانت تبعده عن مدينته الأثيرة، فإنه بقي مخلصاً لها وفيّاً لأهلها ولحياتهم الاجتماعية.. لقد سجّل عنها وعن أهلها حكايات وروايات ومقالات ومحاضرات كثيرة.. في بعضها كان يحرص على تصوير الواقع وألوان الحوادث التي وقعت له من خلال ظروف العمل، كما فعل في «عيادة في الريف» التي كانت تدوين لحكايات صادقة، نقلها بمضحكاتها ومؤسياتها، فجاءت تعبيراً عن البيئة التي أقام فيها.

لقد اتخذ «العجيلي» الأدب متعة مجردة منذ بدايات حياته الحافلة بالعطاء، عن ذلك يقول: «ففي طور التلقي، أعني أيام الصبا والدرس، كنت أقف أمام لذّاته موقف المنفعل، وحين استطعت أن أعبّر عما في نفسي من خواطر، بالأسلوب الأدبي ظللت أجد الأدب مصدر متعة، وإن تغيّر موقفي منه إلى موقف الفاعل المعطي.. أما مشاغلي التي كنت أسميها مشاغل جادة فكانت كل شيء غير الأدب، كانت الدراسة العلمية، والصراع مع المرض في أجساد المرضى ونفوسهم، ومعاناة المشاكل الاجتماعية في بلدة صغيرة، وحتى الزراعة والسياسة كانتا من بين تلك المشاغل، وحين كان يطلب مني أن أتحدث في الأدب، أو أن أشترك في مؤتمرات الأدباء واجتماعاتهم التي يبدون فيها كنوعية خاصة من الناس، كنت دوماً أمتنع وأتخفى، ثم اعتذر بأني هاوٍ. وأني إذا وجدت فائضاً من الوقت فإني أفضل أن أتمتع بالأدب، متلقّياً ومعطياً، على أن أتحدث فيه أو عنه..»

ماذا كانت النتيجة؟! لقد كتب هذا الأديب الكبير أكثر من /٤٥/ كتاباً مطبوعاً. وقد وجدناه قد أبدع وحاضر ونشر وتعامل مع وسائل الإعلام المختلفة، أكثر من كثير من المنصرفين إلى الأدب أو من العاملين معه في الميادين المتصلة به، ووجدنا أنه عرف بالأدب الذي لم يتعمد الانتساب إليه أكثر بكثير مما عرف بالطب، وفوق ذلك

وجدنا أن هذا الذي أراده متعة وتزجية وقت قد استأثر بالزبدة التي تبقت من كل ما أراده ونتاجاً مثمراً.. عن هذا يقول في كتابه «أحاديث العشيّات»: «وهكذا وجدت أن أدبي، الذي ظننته لهواً زائلاً، قد أصبح قيمة ثابتة، وزال أو تضاءل كل ما عداه، لقد تمسكن الأدب فتمكن، وكان خادماً مسخراً فأصبح سيداً متملكاً».

لقد كتب «العجيلي» الكبير بكثير من الواقعية والشفافية وأحياناً السخرية، فعبّر عن واقعه المعاش وعن أحاسيسه، وقام بتصوير ما أراد تصويره من عوالم واقعة أو متخيَلة، بأساليب شتى، وبأنماط مختلفة، وكان في كل ما كتب أميناً لبيئته الجغرافية، والاجتماعية، ومعرفته وتجاربه التي طورت ونسجت موهبة الأديب فيه..

في الأدب نراه يتصف بسعة الخيال وبحثه عن الكمال، واستطاع أن يخلق بموهبة الهادي ما يقصر الواقع عن خلقه وما لا تسمح بكينونته قوانين الكون السائدة.. لقد كتب عمّاً يشعر بأنه ينقصه أو ينتقص العالم الذي يعيش فيه.. كتب الأدب الذي تثيره نوازع الأماني إلى الكمال، أو الذي تحركه دوافع النقمة على النقص، فكان مبدعاً وكبيراً وشامخاً ومدهشاً في أدبه وحياته وإنسانيته.. إنه بحق - كما قال الرائع نزار قباني إلى الأديبة العزيزة كوليت خوري «أروع بدوي عرفته المدينة.. وأروع حضري عرفته البادية».

❖ ❖ ❖

الدراسات والبحوث

١٨

تحصيل حاصل

د. فاخر عاقل (*)

يخلط بعض المفكرين العرب بين السبب والنتيجة، بين العرض والمرض. ولقد أحسن من سخر من إلقاء العرب اللوم على الاستعمار فيما وصلوا إليه من حال متردية وموضع لا يحسدون عليه.

كما أنه أحسن كثيراً من قال إن حكم الفرد في البلاد العربية والإسلامية مسؤول عما وصلت إليه هذه البلاد من حال لا تسر الصديق وتشمّت العدو.

(*) د. فاخر عاقل: أديب وتربوي ومفكر سوري.

- العمل الفني: الفنان علي مقوص.

بيد أنه من الخطأ الخلط بين الأسباب و النتائج، بين الأمراض والأعراض ! ذلك بأني مؤمن بأن حكم الفرد عرض وليس مرضاً لمرض خطير أصيب به العرب والمسلمون بل وسائر العالم الثالث وأعني به مرض التخلف..

إني على يقين أن الشعوب تنال نظام الحكم الذي تستحقه، وكما تكونوا يولى عليكم» لا أكثر ولا أقل! والمعنى البسيط لهذا هو أننا لو كنا نستحق حكم شورى، حكماً ديموقراطياً، حكم دستور وعدالة ومساواة لحصلنا عليه لا محالة. وبتعبير آخر فإني أعتقد أننا نحن العرب والمسلمين وبلاد العالم الثالث منينا بالحكام الأفراد لسبب بسيط جداً وهو أننا لم نحرص على حرياتنا ولم ندافع عنها ولم نمت في سبيلها.

أمر آخر أحب أن أقف عنده، ألا وهو أن العرب والمسلمين لم يعرفوا حكم الشورى والعدل - بعد رسول الله (ﷺ)- إلا في أيام الخلفاء الراشدين وأيام حكم عمر بن عبد العزيز! وأما في حكم الأمويين والعباسيين و من تلاهم إلى عهد العثمانيين فقد كان الحاكم فرداً وكان يحكم بأمره مستعيناً بالدين حيناً وبالحراب دوماً.

وأمر ثالث أحب أن أنوه به، وهو أن الحرية لم تكن من تقاليدنا قط! وأرجو أن لا يغضب القارئ الكريم إذ يكفي أن أذكّره أنه في عصر المأمون بعظمته العلمية وثراء أمر المأمون ذاته بسحب الإمام أحمد بن حنبل على وجهه حين خالفه في مسألة خلق القرآن! أبعد هذا حاجة إلى دليل أو برهان؟

وأمر رابع أريد أن أشير إليه وهو أن الأمم التي وصلت إلى ما تتمتع به من حرية وديموقراطية وعدالة اجتماعية وتكافؤ فرص لم تصل إلى ما وصلت إليه إلا بالثورات والانتفاضات والمعاناة كما جرى في فرنسا وانكلترا وأميركا وغيرها من بلاد العالم المتقدم.

وإذن فما السبب فيما نعانيه من مصائب ومشكلات وهموم؟! لماذا تقدم الغرب وتأخرنا نحن؟! بل لماذا تقدمت اليابان حتى سبقت الغرب وصارت في الطليعة ونحن نمشي إلى الوراء زقفونه؟!

قبل أن أجيب على هذا السؤال أحب أن أذكّر القارئ الكريم أن اليابان سعت إلى نهضتها في النصف الأول من القرن التاسع عشر وانها - حينئذ- كانت على حال لا يفوق حال مصر حين أوفدت وفودها في زمان محمد علي إلى الغرب لاقتباس النهضة منه! إن اليابان أرسلت وفودها إلى الغرب في الوقت عينه وانطلقت بعد رجوعهم إلى بلادهم لا تلوي على شيء حتى أصبحت في المقدمة تماماً وأصبح الأمريكيون أنفسهم ينظرون إليها نظرة إكبار وإعجاب بل نظرة حسد وغيظ؛ فلماذا لم تنطلق مصر انطلاقة اليابان؟

ولماذا لم تصل مصر إلى حيث وصلت اليابان؟!

إن الجواب عن هذا السؤال غير عسير ولا خاف، فقد وقفت قوى الرجعية في وجه محمد علي وأرغمته على التراجع عن أهم وجوه الإصلاح.

لقد أبقت القوى الرجعية في مصر على المجتمع المصري في حال التخلف، وإلى هذا التخلف يجب أن نعزو ما نلاحظه من حال العوالم العربية والإسلامية والعالم الثالث من تعثر وقصور.

وقد يقول قائل إن التخلف نفسه عرض لا مرض! وجوابي إن التخلف هو المرض وإن التقدم والتغذية هما العلاج.

وقبل أن أمضي في هذا الحديث أحب أن أستعير من أحد المفكرين ما ضربه من مثل عن الهند وجاراتها، وعن الديموقراطية الهندية وحكم الفرد عند جاراتها.

معلوم أن الهند كانت تضم الباكستان وبنغلاديش وأن نظام الحكم كان واحداً فيها كلها، فلماذا عاشت الديموقراطية في الهند- بعجرها وبجرها- ولم تعش في الباكستان وبنغلاديش؟!

إن مثالي اليابان والهند جديران بأن



يقف المفكر عندهما وأن يعمل النظر وأن يستخلص النتائج والعبر.

ولأعد الآن إلى مسألة التخلف: ومرة أخرى فإني أوافق على أن الاستعمار ليس سبب تخلفنا بل إن تخلفنا هو الذي جلب الاستعمار إلى بلادنا وأطمعه فينا. ولكن ما معنى التخلف؟!

إن التخلف لا يمكن - بطبيعة كونه تخلفاً- أن يقتصر على ناحية دون أخرى، فليس من الممكن أن نكون متقدمين اقتصادياً ومتخلفين اجتماعياً أو على العكس، ذلك بأن التخلف مفهوم شامل يلف الاقتصاد والاجتماع والفكر والعقائد والمواقف وغير ذلك من مناحي الحياة.

إن بلاداً أكثر من نصفها أمي لا تستطيع أن تفهم معنى الحرية والديموقراطية والعدالة الاجتماعية فهماً صحيحاً يدفعها للتضحية في سبيل هذه المثل حتى لو شملت التضحية الدم والروح.

والتخلف لا ينشأ عن سبب واحد كفردية الحاكم، بل إن التخلف حصيلة لمجموعة من الأسباب منها الجهل والفقر والمرض وانعدام المفاهيم المثلى، مفاهيم الحرية والديموقراطية و العدالة الاجتماعية.

ولا يغرنك أيها القارئ ما ينادي به بعض الحكام الأفراد من شعارات فهي كما تعلم شعارات فارغة ليس لها معنى ولا تقوم على أساس من إيمان وعقيدة.

ولا يغرنك أيضاً ما تجده أحياناً من هياكل ومؤسسات وتنظيمات هي للتمويه لا للواقع.

وهكذا فالتخلف قصور في المعرفة وقصور في الإيمان وقصور في الحماس وقصور في السهر على المفاهيم المثلى، مفاهيم الحرية والديموقراطية والحياة الأفضل.

ثم إن التخلف نقص في الشجاعة والتضحية والمبادرة والذود عن حياض المثل العليا، مثل الحرية والديموقراطية وتكافؤ الفرص.

ولكيلا أغش نفسي وأغش القارئ أقرر أن أمتنا العربية- مع الأسف الشديد- ما زالت متخلفة تحتاج إلى الجدية في العمل على الوصول إلى مصاف الأمم المتقدمة .

ويبقى أن نسأل السؤال الوحيد الذي يرد في هذا الصدد ألا وهو : ما العمل للتخلص من هذا التخلف؟!

ويأتي الجواب بسيطاً بساطة الحق واضحاً وضوح الحقيقة وهو : العمل على التقدم...

وبطبيعة الحال فإن العمل على التقدم ليس بالأمر اليسير ولا الهين. إن العمل على التقدم يقتضي أموراً كثيرة نذكر منها على سبيل المثال - لا الحصر- ما يلي:

أولاً- الإيمان بالإنسان وبخاصة الإنسان العربي أو المسلم أو أياً كان الإنسان.

ثانياً- الروح العلمية والسلوك العلمي.

ثالثاً- الإيمان بالأخلاق والسلوك الأخلاقي.

رابعاً- العيش في الزمان والمكان الحاضرين.

خامساً- نبذ الأوهام والترهات وتنقية العقيدة.

وسأمر بهذه المسائل مروراً سريعاً لا يسمح المقام بأكثر منه.

أما الإيمان بالإنسان- وبخاصة الإنسان العربي أو المسلم- فهو حجر الزاوية. إن مجتمعاً لا يؤمن بالإنسان وكرامته وحقه

في الحياة الكريمة والاحترام لذاته وبقدراته وإبداعه وجهده، أقول إن مجتمعاً لا يؤمن بذلك كله مجتمع لا يمكن أن يصل إلى التقدم ويتخلص من التخلف.

إن الإنسان هو أثمن شيء في الوجود، وما لم يكن الإنسان محفوظ الكرامة يعيش عيشاً كريماً يليق بإنسانيته فإن هذا الإنسان سيبقى عاجزاً عن بناء مجتمع النهوض والتقدم.

ومعلوم إن الإنسان في البلاد المتخلفة هو أرخص الأشياء وحياته لا تساوي شيئاً إطلاقاً.

وأما الروح العلمية والسلوك العلمي فهما جوهر التقدم والنهوض ، وكل مجتمع لا يؤمن بالعلم ولا يبتني سلوك أفراده وجماعاته على أساس منه مجتمع لا يستطيع التقدم إطلاقاً.

والروح العلمية لا تكون تبجحاً وتشدقاً وإنما هي سلوك وعمل وبحث في سبيل تحقيق تقدم مطرّد.

وأما السلوك العلمي فيجب أن يتجلى في كل صغيرة وكبيرة في الحياة. إن عالماً لا يسلك سلوكاً علمياً دجال لا يستحق اسم العالم.

أما عن الأخلاق والسلوك الأخلاقي فلست بحاجة إلى قول الكثير. إن التقدم معناه الخلق الصحيح، وإن العلم مؤداه إلى السلوك الأخلاقي ، وإن شعباً لا يتخلق بالخلق الصحيح عاجز قطعاً عن التقدم واللحاق بركب الأمم المتقدمة. ولقد قال (ﷺ) «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

وأما عن العيش في الزمان والمكان الحاضرين فما أكثر ما أحب أن أقول! على أني أحب أن أقول أولاً إن ركوب السيارة واستعمال الثلاجة واستخدام الإلكترون ليست المقصود بالعيش في الزمان والمكان الحاضرين. إنها مجرد مظاهر لا تدل على شيء أكثر من قشور إذا لم يصاحبها لباب.

إن العيش في الزمان الحاضر وعلى وجه هذه البسيطة معناه العيش في ظل عقلية الجزء الأول من قرننا الواحد والعشرين، في ظل الإلكترون والكومبيوتر وسفن الفضاء وغير ذلك من أمور قفزت بالعالم قفزات رائعة قربته من النجوم والكواكب والسماوات.

إن الكثيرين منا – مع الأسف – ما زالوا يعيشون في القرون الوسطى أو الأولى بعقائدهم وأوهامهم ورسوباتهم ولقد آن الأوان لأن نخرجهم من الظلمات إلى النور.

وأخيراً فإن نبذ الأوهام والترهات وتنقية العقيدة فإنه يعني الرجوع إلى الينابيع الصافية ينابيع الدين والعلم والعقل والإدراك والواقع، وهذا أمر على جانب كبير من الخطورة إذا أردنا أن نحرق المسافات بيننا وبين الأمم المتقدمة. ولست أحب أن أخوض في هذا المجال أكثر مما فعلت وفي فهم القارئ كفاية .

الدراسات والبحوث

٢٣

ذكريات أثرية

د. عدنان البني(*)

كل مهنة من المهن تسبغ على صاحبها صفات او ملامح تكسبه «شخصية مهنية» والآثاري المنقب جوّال آفاق ومولّع بالأعماق، يغلب عليه ان يكون أشعث أغبر وجم الفضول. وهو غالبًا مفارق للأسرة بحكم المهنة ولا يعيده إلى قواعده إلا وعكة او ضائقة مادية، وما أكثر ذلك في زماننا. لا يوحي هندامه بأنه رجل ذو شأن، ويرى الكثيرون ان الأفضل له أن يسعى لمهنة لائقة طالما انه يحمل «شهادة» وبها يمكن ان يصبح معلمًا او ضابطًا ويترك مهنة «التعتير» ولأنها مهنة تراثية مشرفة ومثيرة وتصل بصاحبها إلى أعلى قدر من التكريم والتقدير وإذا كانت كثيرة الأخطار فكل مهنة لها مصاعبها وأخطارها. وإن الغبار اقل خطرًا من تلوث المدن وفي المدن تقع أكثر الحوادث القاتلة.

(*) باحث وآثاري سوري، من رواد العمل الأثري والتاريخي في الوطن العربي.

- العمل الفني: الفنان علي الكفري

وفي العمل الأثري طرائف ومآزق رأينا أن نسوق بعضها لقراء «المعرفة» الأعزاء.

«الضبع السعيد وقصص أخرى»

أقدم أثر للضبع في بلادنا يرقى إلى قرابة خمسمئة ألف سنة، فقد وجدت في مرامل موقع اللطامنة على العاصي قرب حماة، بقايا مؤكدة تدل على وجود أحد أنواع الضباع المسمى «كروكوتا كروكوتا» وهو من فصيلة الضباع البائدة.

ويبدو أن الضباع خاصة كانت من أسباب الدفن العميق لدى الإنسان القديم، كما اتضح من قبر طفل في كهف الديدرية بمنطقة عفرين الذي يعود إلى طور الإنسان النياندرتالي منذ قرابة مئة ألف عام، إذ إنّ الضبع قادر على نبش القبور بعمق قد يصل إلى متر وإخراج الموتى المسجّين فيها. وملايين من موتى الإنسانات القديمة والبداة كان مثواها الأخير في بطون الضباع.

ومع السمعة السيئة التي نعرفها عن الضبع وأفاعيل الضباع التي كانت، قبل الكهرباء والسيارات، تروّع ريفنا من جنوبه إلى شماله ومن شرقه إلى غربه. ومع القصص الكثيرة المثيرة عن الضبع وشراسته وقبحه وروائحه الكريهة فإن المصريين أيام العصر الفرعوني، كانوا يربّون الضبع ويأنسون إليه كالكلب أو الهر ويطعمونه أطعمة خاصة حتى يطيب لحمه فيؤكل، ولعل عادة أكل الضباع بقيت في أنحاء من الريف حتى وقت قريب حيث كان بعض الشجعان من قناصي الضباع يأكلون جانبًا من أحد فخذي الضبع وفي بعض الولائم تتصدر تلك القطعة «المنسف» الرئيسي. ويذكر عالم «المصريات» سليم حسن في الجزء الثاني من مؤلفه الشهير «مصر القديمة» ص ١١٢ ما يلي:

لقد اختلفت الآراء في تجفير الضبع «أي تسمينه»، وذلك بملء بطنها بالأكل بوساطة اليد في عهد الدولة القديمة فيظن العالم «جيار» أن هذا الحيوان كان يُسمّن بأكل الطيور واللحوم لإزالة الروائح الكريهة التي تتصاعد من فمه، ولعدم التهام لحوم الصيد، وبذلك يمكن استعماله كالكلب للصيد، ولكن من جهة أخرى نشاهد في قبور الدولة القديمة أنه كان ضمن الحيوانات التي تساق لتقدم قربانًا، كما يشاهد ذلك في مقبرة الكاهن «دواكا» بالجيزة.

❖❖❖

أيام الطفولة كان الضبع في مدينتنا يتمتع كالعادة بسمعة سيئة جدًا يليق بشراسته، المبالغ بها أحيانًا. وكانت التهويلات حول قصص الضباع أشبه بالأساطير وكلٌ يضخمها ويبهرجها وفي الأيام الباردة المثلجة كانت بعض الضباع الجائعة تقتحم في ظلال الليل بعض



الأحياء القائمة على تخوم البرِّية في حمص وتهاجم بعض عاثري الخط فيها. وأقدم ضبع سمعتُ به في طفولتي كان ضبعًا اشتهر باسم «ضبع الأسعدية» نسبة لطاحون على نهر العاصي يرجع أنها من آثار أسعد باشا العظم والي حماه ثم دمشق أو بعض «السعداء». ومثل أكثر الأطفال كانت معرفتي بأول ضبع حقيقي داخل خيمة للغجر. ومع قرع الطبل في يوم عيد ونداء الضبَّاع أنه ضبع كاسر «أكل البدوية وحمارها». وعند دخولي إلى الخيمة لم يكن هذا الضبع من حيث شكله وحجمه بحيث يملأ عيني ويرضي فضولي. ومع ذلك كررت مشاهدتي لهذا الضبع البائس حتى أنفقت ما تبقى من «عيديتي».

وما أدري ما هو الهاجس الذي كان يجعلني مدمنًا على سماع التهاويل والخرافات التي كانت تُروى عن هذا الضاري. وكان إعجابي بقصص قناصي الضباع كإعجابنا بأبطال الرياضة وبطلاتها. وفي بعض العطل المدرسية الصيفيةعملت وأنا في السادسة عشرة في مصلحة «الميرة»(مكتب شراء الحبوب) وكان مقامي في قرية جاثية على الطريق العام بين حمص ودمشق عند مطالع جبال القلمون. وفيها عرفت «جُمعة» المتمرد على الآغا. وهو رجل يتمتع بقلب غير هيَّاب وقوة جسدية فائقة وهوايته الإغارة على كهوف الضباع في جروف الجبل. يدخل أحدها مسلحًا بعصا غليظة وعلى ساعده عباءة مهترئة وما هي إلا جولة أو جولتين حتى يخرج جاراً لضبع كالجرو الصغير ويعود به للقرية ويبيعه للغجر الضاريين

قرب القرية أو لصانعي الجلود بعد أن يأكل جزءًا من فخذه المشوي.

كان «جمعة» يقف أمامنا في مكتب «الميرة»بهيكله الكبير الخشن الضامر وقفة راعي البقر المعتد بقوته وهو يحدثنا حديث الواثق من نفسه المطمئن إلى نجاح صيده الفذ. ثم يفلسف تقنيات ذلك الصيد قائلاً: إن الوحش مثلنا «بني آدم» يفهم ويقدر المواقف ويقيم غريزيًا خصمه فور رؤيته فإذا استضعفه أرعبه وبال عليه و «ضَبَعهُ» وجرجره وراءه حتى مغارته. وعلى العكس هو يرتعد من القوي المتماسك الذي ينقض عليه ويصيح «خسئت يا أبا الفطايس» بصوت جهوري وثابت. ثم يردف «هكذا يجب أن يتصرف كل منكم إذا صادفكم الضبع لا سمح اللَّه»... وحين يطمئن جمعة إلى إصغائنا والسيطرة على نفوسنا ينزل أمامنا بقرفصاء تجعل ركبتيه الضخمتين أعلى من رأسه. ويضيف «عرفت» ويستدرك قائلاً «سمعت برجال يلجمون الضبع ويمتطونه كالحمار الصغير». ويعترف جمعة أنه حاول ذلك مرةً لكنه سقط وتأذت مؤخرته مضيفًا أنه سيحاول ذلك مرة أخرى، فالأمر في رأيه لا يحتاج إلا إلى قلب «حاضر» وزندٍ متين.

❖❖❖

ورمتني ظروف صعبة مرت بها البلاد في الخمسينيات مدرِّسًا في ثانوية السويداء. وفي الطبيعة الجبلية الكهفية في جبل العرب، وليالي الشتاء المثلجة الطويلة، كانت يوميات الضباع وزياراتها المتكررة للمدن والقرى ومصادفتها شيئًا مألوفًا. وكنا مع الزملاء كثيرًا ما نتحدث عن هذا الوحش الكريه ونحن في طريق العودة إلى منازلنا ليلاً وكان أحدنا ينطبق عليه القول «وكل كلبٍ رآه ظنّه ضَبُعًا».

وفي الزيارات المسائية للزملاء التي كانت تتردد بين حين وآخر، كان الحديث يبدأ حول الضبع وعاداته وأسلوبه في الافتراس وخبثه ومداوراته. وكلٌ يروي ما سمعه أو شاهده في هذا الصدد وتبدأ المزاودات، يُروى أن فلانًا رأى ميتًا بأكفانه في «بوز» الضبع، وهو يركض به كالحصان. والآخر يروي حديث العروس التي حملها الضبع وهي في ثياب الزفاف. والثالث يقسم أنه رأى رجلاً «مضبوعًا» يسير خلف هذا الوحش ضاحكًا «مهستراً»... ونصل إلى واقعة مضحكة مبكية مر بها أحد الزملاء، وهو من مشاهير الأدباء والقضاة، على طريق السويداء -صلخد قضى فيها قرابة ساعة في مناورات مع ضبع عنيد لا يلين ولا يريم، حتى قيض اللَّه له خيّالاً عابرًا تضامن معه في دفع ذلك البلاء.

وفي جماعة الساهرين معنا ثمة ناصح لنا حول كيفية التصرف عند الالتقاء بالضبع- لا سمح اللَّه- يقول: «قف رابض

الجأش والأفضل أن تأخذ وضع القرفصاء وتنادي بصوت جهوري أيها القذر انصرف بالتي هي أحسن (كأن الضبع يفهم العربية) ويردف الناصح قائلاً «إياك أن تهرب! تحرك حركة ثم قف ثم تحرك خطوة أخرى بتؤدة وإذا كان معك مصباح كهربائي ثبّت نوره في عيني الضبع وكفى».

ثم شغلت عن حديث الضباع بأحداث جسام شملت تلك الأرجاء ثم عمّت البلاد، وأصبحت بعدها في عداد الآثاريين وكنت أتنقل بين تدمر والساحل وحوران ونسيت هذا الهاجس الذي بدأ ينزاح بسبب اتساع شبكة الطرقات وانتشار الكهرباء والسيارات، إلى أن استقر بي المقام في موقع أثري بين نوى وجاسم على تخوم اللجاة حيث كنت أدير بعثة أثرية سورية.

وكان يزورنا في مقرنا رئيس المخفر وهو متنوّر حلو الحديث وقد حدثنا بأسلوب الريفيين الشيّق أنه كان ضمن كمين شتائي في عتمة الليل ضد المهربين على الحدود الجنوبية اشتركت في هذا الكهف مجموعات من الدرك (اسم شرطة الريف سابقًا) والضابطة الجمركية والمجندين وقد امتدوا على كيلو مترات وبين كل عنصر وآخر مسافة مئة متر. وكانت التعليمات تقضي أن يلتزم الكلُّ بالصمت ولا يأتي بأية حركة كي ينجح الكمين. ،كان من سوء حظ صاحبنا أن أتاه ضبع وقف على رأس الأكمة التي يقبع وراءها وأخذ ينحدر قليلاً نحوه ويقف ثم يتقدم خطوة ويتثاءب ثم ينحدر أكثر من قبل مسقطًا التراب والحجارة فيتناول صاحبنا الحجارة ويرميه بها فيبتعد ثم ينحدر من جديد خطوة أو خطوتين حتى تحسس بشدقه فوهة البندقية وانزاح عنها نحو حاملها. وهمر في وجه غريمه حتى كادت أنفاسه النتنة تختلط بأنفاسه. ودحمه مرة إثر مرة والمسكين يخشى أن يطلق النار حتى لا يفسد الكمين الذي كلف جهودًا ومالاً كثيرًا... والضبع متابع مناوراته يشم كل حجر مقذوف عليه. ووصل الصراع الصامت إلى الحد الذي أشرف فيه الصراع بين الوحش والإنسان على النهاية لصالح الوحش. والبندقية المحشوة بالرصاص محايدة حتى نهاية المأساة. ولكن هل تكون العقوبة أكثر من السجن أو الطرد وهما على كل حال أفضل من الموت... وانطلقت من بندقية صاحبنا رصاصة مدوّية قتلت الضبع وحسمت الصراع المميت لكنها خرّبت الكمين العظيم ورمت صاحبنا هانئًا في السجن.

***

وألقتنا مهنة التنقيب الأثري من جديد في قصة الضباع، حين كنا نكشف عن آثار شرقي بلدة ذاكير في وادي اللواء على تخوم اللجاة التي هي الوطن المثالي لهذا

الضاري... كنا ثلاثة في خيمة تركناها للحارس وأخذنا نبيت في مضافة.. في الربع الأخير من الليل كنا نسمع صوت الحارس وهو يردّ مع بعض الرعيان الضبع عن الأبقار والأغنام أو عن أنفسهم فنسعى إليهم ونحن نحس بأننا ملاحقون... كم هي الضباع وافرة في هذه الوعرات حتى أننا كشفنا في الموقع الأثري مصائد لها باقية من الزمن الروماني..

وكانت ليلة الضبع السعيد قد أذنت ونحن عائدون من السويداء إلى موقعنا في ذاكير مع التموين الأسبوعي. وكنا على هذه الطريق نصادف عادة ضبعًا يتوسط الطريق الترابي ويفر من ضوء السيارة لعدم التكافئ. ولكننا لا نستطيع اللحاق به في الوعر الكثيف... وفي إحدى الليالي استوقفنا دركي ممتلئ الجسم أشقر له شارب معقوف مصمّغ وعلى كتفه بندقية انكليزية ضخمة... بادرنا بالسؤال المألوف:

-منين الشباب،

-من الآثار، منقبون آثاريون.

-وأين تقصدون؟

-ذاكير.

-هل توصلوني إلى مخفر خلخلة؟

-نعم وبشرط.

-وما هو الشرط؟

-أن تخلّص المنطقة من الضبع الذي قد نصادف فهو مصدر قلق في الورشة وفي القرية.

-ما أسهله من شرط. فالضبع أمر يسير. لقد قتلت من الضباع عددَ شعر رأسي (وشعره كثيف حقًا) ولكن أين يكون الضبع؟

- على الطريق عادة وفي منتصفه تمامًا.

صعد الدركي من خلف السيارة فأبينا إلا أن يكون جانب السائق ليحسن التسديد. وهدرت السيارة في الليل البهيم بالسرعة التي تسمح بها وعورة الطريق، وصيادنا المرجّى يضع بندقيته مصالبةً مع فخذيه السمينين وسبطانتها نحو الخارج... وتبادلنا حديث الضباع وصيدها بعض الوقت. ثم راح كل منا يحدّق في الطريق بصمت ليحوز شرف أن يكون أول من تتكحل عيناه برؤية الوحش. وعلى مشارف ذاكير رأينا كلنا تقريبًا الضبع منتصبًا متثائبًا ونظرنا لصاحبنا الدركي فرأينا رأسه يكاد يمس ركبتيه غارقاً في سبات عميق. وكُتب للضبع السعيد عمرٌ جديد.

◆◆◆

ليلة بيضاء مع السيل

في الثمانينيات من القرن الماضي وبسبب مشاريع إنقاذ المواقع الأثرية المهددة

بالغمر في منطقتي الفرات والجزيرة السورية، كنا نرتاد تلك المناطق أكثر من المعتاد وذلك لمتابعة نشاط التنقيب الإنقاذي في تلك الأرجاء. وبصفتي آنئذ مديرًا للتنقيب والدراسات الأثرية في ذلك الوقت وحتى عام ١٩٩٨ كان عليّ فضلاً عن إدارة التنقيب في مواقع تل العبد وعناب السفينة وتل الفري، لمتابعة أعمال تلك البعثات الأثرية الوطنية والأجنبية والمشتركة المساهمة في عملية الإنقاذ ومن ثم إعداد التقارير عن مسيرة عملها. وكان بصحبتي في هذه الجولات بعض المسؤولين عن دوائر الآثار في تلك الجهات. ومن الطبيعي أن يصحبني أحيانًا مدير آثار ومتاحف المنطقة الشمالية، وهو بالأساس صديق وزميل في الجامعة.

في إحدى جولاتنا معاً وصلنا من حلب إلى مسكنة(إيمار القديمة) ومنها إلى الرقة، ومن ثم إلى قلعة جعبر الشامخة التي حُميت من الغرق في بحيرة الأسد. وبعد أن زرنا البعثات العاملة على مواقع الفرات والخابور وصلنا أخيرًا بعد المرور بدير الزور إلى الصالحية (دورا أوروبوس)وهناك حل المساء وهطل المطر مدرارًا، وجهدنا عبثًا بالوصول إلى تل الحريري (ماري) فالسيول قطعت أسفلت الطريق وحملت أجزاءً منه إلى الفرات. فأخذنا ندور في البادية حوالي ساعة لنصل إلى تل الحريري للمبيت هناك ريثما تنجلي الأمور. وبعد أن قطعنا حوالي عشرين كيلو مترًا أن الفشل وربما الغرق في الفرات محتمل إذا حاولنا من جديد. ولم يكن من الممكن طبعًا العودة إلى حلب وحتى إلى دير الزور في هذه الشروط وخاصة أن الليل أرخى سدوله على هذه الحال الصعبة. ثم يممنا بعد تردد وأخذ ورد شطر البادية تدمر مهتدين بالآثار التي تركتها السيارات على الأرض البليلة. نتعثر مرة وننزلق مرة ثم نتجه للمناطق الأكثر ارتفاعًا. وكان هدفنا بل أملنا ان نصل عبر تدمر إلى دمشق في حدود منتصف الليل ولكن «حساب القرايا غير حساب السرايا».

كان سائقنا خبيرًا وعنيدًا ويكرر القول إن محطة البترول الثانية (TII) قريبة وبعدها محطة T.III حيث الطريق أصلح إلى تدمر. ولسوء حظنا اشتدت هطولات المطر فغطت مسار الطريق وبدأنا ننزلق يمنة ويسرةبالسيارة التي تتولى كالراقصة المبتدئة. أخذنا نحن الثلاثة نمسك بمقود السيارة وأضعنا المسار أكثر من مرّة. وبعد جهد جهيد وصبر مديد لحنا من بعيد أنوارًا ضعيفةولكنها مطمئنة. اقتربنا إذن من محطة البترول (TIII). والمسافة بينها وبين تدمر حوالي الساعة بالسيارة في هذا الطقس. وفرحنا بقرب الخلاص. ولما اقتربنا من منطقة المحطة سمعنا هدير

مياه سيل عارم متفرع من وادي «الهيل» لا يقل عرضُ مجراه عن عرض نهر الفرات ولا قبل لنا باجتيازه. أنوار محطة البترول واضحة على الضفة الثانية. ولكن ليس هناك من يجيب على بوق السيارة أو ينتبه إلى انوارها العالية. أخذنا نصيح عبثًا حتى بُحت أصواتنا ولا من مجيب. وبين فينة وأخرى كنا نسمع صوت رجل يصيح من بعيد وقدرنا أنه يحذّرنا من محاولة اقتحام اللجة.. ولم نكن من السذاجة والغفلة بحيث نقدم على مثل هذه المغامرة. فمثل هذا السيل اجتاز طريق الشام وقذف بثلاثة مهندسين إلى مسافة بعيدة حيث لاقوا حتفهم.. ومرة كنا وصلنا إلى ضفة وادي صغير ممتلئ بالماء غير بعيد عن تدمر فرأينا في وضح النهار أسرة في سيارةلبنانية خاصة حاولت اجتياز السيل الذي كان ضعيفًا نسبيًافغاصت في اللجنة إلى مستوى رؤوس الركاب واستطعنا، بجهد جهيد مع طلابنا، إنقاذهم من كارثةمحققة. وفي إحدى المرات السابقة كنا ثلاثة وسائق في سيارة جيب متينة أمام سيل متوسط الشدة في «وادي صواب» ببادية تدمر غير بعيدعن البوكمال تقف عنده شاحنات وسيارات من كل نوع. وبعد أربع ساعات انتظار مضن خفّت حدة السيل فأمسكنا كلنا بمقود السيارة التي تترنح على ممر من الإسمنت المسلح ونجونا بأعجوبة.

نعود إلى قصتنا عند المحطة (TIII). كان القرار أمامنا هو الصبر الجميل. ولكن زميلي الذي اشتهر بنفاذ الصبر وشدة الانفعال كان يتحرك كالطريدة في القفص ويدخل السيارة ويشعل المحرك والتدفئة ثم يخرج ليرى سوية الماء المتدفق. لم يكن معنا ما يسد الرمق ولا نجد في الجيوب إلا السجائر ورأينا في هذه الحال عيني حيوان تلمع في موضع قريب وقدرنا أنه قد يكون كلبًا جائعًا وليس من المستبعد أن يكون ضبعًا ولابد من العودة إلى السيارة بعد القذف ببعض رميات الحجارة إذ كنا عزلاً من السلاح. وتكرر الأمر عدة مرات.

مع انبلاج الفجر خفت وطأة السيل ظاهريًا بدأنا نرى الضفة الثانية بشيء من الوضوح وعزمنا على السير والنزول إلى البقعة التي رأينا أنها أقل اندفاعًا فإذا صائح يصيح من العدوة الأخرى: مكانكم لا تتحركواوإذا رجل طويل متين البنية وبيده عصا غليظة وطويلة يجس بها قاع مجرى السيل ووصل إلينا هذا المنقذ بعد مشقة وطلب منا أن نتبعه في كل خطوة يمينًا ويسارًا. وبعدقرابة ربع ساعة قُضيت

بالتعرجات وإزالة العثرات، وصلنا العدوة الأخرى وتابعنا متوكلين على الله. وكانت طريق حمص- دمشق مغمورة تقريبًا بالمياه. وظل سيرنا بطيئًا ولم تهدأ أعصابنا إلا على مشارف دمشق عند ابتلاج الفجر.

أنا الذي وقّعت لكم إذن السفر

في خريف ١٩٦٠ نُدبت لتمثيل المديرية العامة للآثار والمتاحف في البعثة الأثرية الفرنسية العاملة في تنقيب مدينة ماري (تل الحريري) على الفرات شمال البوكمال. وقد قصدتها في سيارة جيب ميدانية يقودها سائق ماهر. وكنت قد درست سيرة هذا الموقع على يد أساتذتي في الجامعة وفي الملفات الأثرية التي كانت بتصرفي في عملي. كما أني تحدثت عن الموقع في تدريسي في الثانوية ومن ثم في الجامعة. وكنت أعرف مدير البعثة الأستاذ أندره بارو كما أنه يزورني مطولاً في مكتبي بصفتي مديرًا للتنقيب والدراسات الأثرية. وفي مهماتي العديدة والمديدة في تدمر كنت أستقبل كل عام عددًا من أعضاء البعثة الأثرية المذكورة الذين يعبرون البادية للوصول إلى تل الحريري، إلا أنني لم أكن قد زرت هذه البعثة في موقعها من قبل إذ إن تدمر كانت قد شدتني إليها شدًا متينًا لا فكاك منه.

وفي الستينيات لم يكن هناك شيء يسمى طريقًا مباشرًا بين دمشق والبوكمال بل كانت هناك مسالك ترابية لا يركن إليها المسافر عند تقلبات الطقس، فكان لابد من أن ننتقل في هذه الرحلة الخريفية بين دمشق وحلب والرقة ودير الزور والميادين ثم البوكمال على طرق معبدة ضيقة عسيرة لابد من التريث في سلوكها. ومن ناحية ثانية كان علينا أن نتوقف في طريقنا عند مواقع أثرية شهيرة عديدة كالرقة القديمة وحلبية وزلبية ورحبة مالك بن طوق وصالحية الفرات (دورا أوروبس) تلك المواقع الشهيرة... الأمر الذي أخرنا في الوصول، وأخذتنا عتمة الليل تشملنا فجأة في يوم الخريف القصير. ولم نصل إلى هدفنا إلا في الهزيع الأول من الليل. وكان تخبطنا عندموقع معسكر بعثة تل الحريري مضحكًا مبكيًا. ينبعث من المعسكر ضوء واضح وهو أمامنا لا يزيد بُعده عن مئتي متر ولكننا لا نتقدم فالمنطقة كلها مسقية مغطاة بالمياه والدرب الصحيح للوصول إلى هدفنا غارق في مياه السقي... وبعد تردد ومحاولات حوالي ساعة قررنا إكمال السير إلى البوكمال على الطريق شبه المعبّدة

المؤدية إليها ووصلنا بعد حوالي ١٣كم من المسير المتعثر!

لم نكن نعرف أحداً في تلك البلدة ولا ندري أين نبيت.. قد نستضيف عند العربان حوالي البلدة ولكن أين هم! الظلمة حالكة ولم تكن الكهرباء الضئيلة في الشوارع مُسعفة... لاقينا أخيراً عابر سبيل هدانا إلى الفندق الوحيد في ذلك الوقت وهو يتصف بالتواضع الجم إذ إن أكثر زوار البو كمال يحلون عادة ضيوفاً على أقاربهم أو معارفهم في هذا المكان المسمى فندق استلقينا على دكتين من الخشب وفوق كل منا لحاف ثقيل جداً لايستبين لونه الأصلي. ولكننا كنا نردد (إذا لم يكن غير الأسنّة مركباً فما حيلة المضطر إلا ركوبها)... كان الوضع عند الصباح أكثر ألفة فقد دارت علينا كؤوس الشاي. وظن البعض أننا نزلاء أجانب.. وأوضحنا لهم أننا من جلدتهم، آثاريون نقصد تل الحريري فانبرى كل منهم يحاول إيضاح الطريق وتوصيف تل الحريري. وكان جوابنا إننا نعرف موقع التل ولكن البارحة كانت الأرض مغرقة بالمياه والدرب الموصل إليه قد ضاعت معالمه. ولكن أكثر الحاضرين

كان يريد أن يبدي معرفته أكثر من الآخر. وقطعت الحديث بالسؤال عن مكتب مدير الناحية للتوقيع في غياب السائق المرافق وقال قائل إنه مسافر وكل يعرف هذه الأسفار لسألنا عن المؤهل للتوقيع في غياب المدير فكان الجواب من عدة أفواه إنه رئيس المخفر فقصدنا مقرّه فاتضح أنه في «جولة» فسألنا عن المؤهل للتوقيع في غيابه. وكان الجواب إنه «مدير» البريد، فقصدناه فالقيناه مستخدماً وحيداً في دكان. ولكنه عارف بأهميته وأهمية الوظيفة التي يشغلها في زمن كان الراغب في مخابرة أحد في دمشق مثلاً وكان على الهاتف رفع عقيرته صائحاً. وتكون الطامة الكبرى إذا كان الاتصال مع الزوجة أو الخطيبة أو الحبيبة!.

قلت لصاحب البريد إن السائق يريد أن يوقع إذن السفر وصولاً وعودة إذ إنه مسافر اليوم. قال وأنت لا تريد أن أوقع لك إني أوقع إذن السفر بنفسي وسأل ما السبب! قلت إني من فئة المديرين. فابتسم بخبث وقال وهو غير مصدق. لأن المدراء لا يركبون سيارة الجيب، وأخيراً وبعد حوار طويل طويل فهم أن نوع المهمة هي التي تحدد نوع السيارة. ثم تفتق ذهنه عن مسألة قال ومتى وصلتم؟ قلت البارحة

ليلاً فابتسم بخبث وقال فهمت والمعاملة مع الله. وفهمنا المراد. طلبت توقيع العودة للسائق سأل وأنت أيضًا قلت كلا سابقى مع البعثة الأثرية الفرنسية في تل الحريري قال ماذا تعمل هناك! قلت أشارك وأراقب وأتدخل إذا حصلت مخالفة أو نشب خلاف.. وماذا تجدون هنا:! ذهب. فقلت نجد ماهو أثمن من الذهب وهي ألواح من الفخار تحكي أخبار الأولين.. وكان واضحًا من حركة رأسه أنه يفضل الذهب.. وتعجبٌ من أمر الفرنسيين الذين يتركون بلادهم الخضراء الرطيبة ويأتون لهذه المنطقة الجرداء الغائبة ويتعفرون في هذا المكان المقفر.. ورأيت أن من غير المفيد الاستمرار في هذه الجدلية الجوفاء وبادرنا للمصير للوصول باكرًا إلى مقر البعثة الأثرية. الجميع هناك استقبلونا بحفاوة. وقصدت موقع التنقيب وسمعت برنامج السيد باور لهذا العام وأماكن العمل والمكتشفات الثابتة والمنقولة وخلال إقامة كل عضو في البعثة يزور دكان البريد لإرسال رسالة أو استلام رسالة يسمع من «المدير» كلامًا كثيرًا عن زيارتنا وعن توقيع إذن السفر لنا وأخيرًا في أحد الأيام أتاني في مقر البعثة. قال لي أن ضيفًا يسأل عني ويقول إنه وقّع لنا إذن السفر. وحين وصلت ألقيته هاشًا باشًا يقول منذ اليوم الذي وقعت فيه إذن السفر وأنا أتوق لزيارتكم. وبعد استراحة وكأس شاي مع المتيسر من عناصر الضيافة وحديث عن اهتمامه ببريد البعثة الأثرية واستعداده لأية خدمة فهمت أنه يريد سيارة تعيده إلى البوكمال آه كم كلّف توقيع إذن السفر وجاء أكثر من مرة كان يقف عند البوابة الكبيرة فيسأله الحارس عن طلبه يقول قل لهم إني الذي وقعت لهم إذن السفر.

❖ ❖ ❖

حرية الإعلام ما لها وما عليها

د. تركي صقر (*)

حرصت الدساتير والقوانين الحديثة في غالبية دول العالم على إيراد النصوص التي تؤكد على حرية الرأي والتعبير واعتبارها حقاً أساسياً من حقوق المواطن والعمود الفقري للحريات العامة وحقوق الإنسان وهي مبادئ ومفاهيم أضحت تشكل لغة العصر وتعكس مدى حداثة هذه الدولة وتقدمها واحترامها لشعبها ومستواها الثقافي والفكري وانه لم يعد هنالك من مجال لتجاهلها والانتقاص منها.

(*) كاتب ومحلل سياسي وسفير سورية في السودان الشقيق.
- العمل الفني : الفنان علي الكفري.

وفي معرض الحديث عن حرية الإعلام ما لها وما عليها لا بد من الابتداء بالتساؤلات الآتية:

١ – هل هناك حرية إعلامية مطلقة؟ وهل تطور وسائل الاتصال المتسارع يفتح الباب أمام إلغاء كل القيود والحدود بوجه ممارسة الحرية الإعلامية الكاملة دون الأخذ بعين الاعتبار المسؤوليات الأخلاقية والاجتماعية والثقافية والإنسانية؟؟

٢ – هل بمقدورنا الكلام عن حرية الصحافة في مجتمع ما بمعزل عن الكلام عن علاقة السلطة بالصحافة وعما تريده السلطة من الصحافة وكيف تنظر إليها وما هي فلسفة الإعلام لدى النظام السياسي؟

٣ – كيف يمكن المقاربة بين الحق بالإعلام والحق بانسياب المعلومات بحرية إلى أي إنسان وحق المجتمع بالمحافظة على أمنه وسيادته واستقلاله؟

٤ – كيف يمكن المقاربة بين مبدأ الشفافية والعلنية ومبدأ صيانة الخصوصية وحق الأفراد في المحافظة على حياتهم الشخصية والخاصة؟

٥ – ماهي أقرب النظريات المستخدمة لوصف الأنظمة الإعلامية التي تنطبق على الأنظمة الإعلامية العربية وكم يتسع ويضيق هامش الحرية في هذه الأنظمة وما مدى تدخل وتحكم وسيطرة أجهزة السلطة في عمل وسائل الإعلام العربي؟

وفي معرض الإجابة عن هذه التساؤلات يحضرني قول مأثورٌ أن السلطة المطلقة مفسدة مطلقةٌ، وعندما نتحدث عن الإعلام نتحدث عن سلطة بهذا القدر أو ذاك قد لا تشبه السلطة المتعارف عليها التي تملك الشرطة والسجون والمحاكم ولكنها سلطة تمارس عملها في فضاء كبير وأساسي هو الرأي العام الذي يُنظر إليه على أنه ضمير المجتمع وقراره في أي شأن من شؤون المجتمع ولو أنه غير مكتوب أقوى من أي نص قانوني، والإعلام في هذا الفضاء يشكل سلطة المحامي العام ولذلك فإن هذه السلطة مؤثرة وفاعلة في حياة المجتمع ولا بد من أن يكون لها ملامح ولها أطر مشروعة ومقبولة وتراعي المنطق وحالة الوعي التي وصل إليها المجتمع.

في ضوء ذلك لا نتصور إعلامًا بلا حدود، ولا نتصور إعلامًا لا يأخذ بعين الاعتبار القيم الأخلاقية والإنسانية ولا نتصور إعلامًا لا ينحاز إلى الخير والعدل ويجافي الشر والظلم، ولا نتصور إعلامًا لا ينتصر للفضيلة وينبذ الرذيلة وعندما لا يكون الإعلام ضد الجريمة والعنصرية والعدوان فلا يستحق أن يسمى إعلامًا أو محاميًا عامًا للمجتمع وقيم الحق والصدق وإنما فصيلاً مرتزقًا يؤدي دورًا مضللاً وقالبًا للحقائق ومزيفًا للوقائع



ومحامياً عن الشيطان ومظالمه وآثامه.

ولا نبالغ إذا قلنا إن الإعلام سيف ذو حدين فعندما تستخدمه الأصابع الخيّرة يقطع يد الظلم والقهر والاستبداد ويلوي عنق المتسلطين والغاصبين وعندما تحركه الأصابع الخبيثة يزورّ الإرادات وينفث سموم الأحقاد والفتن ويزين الباطل والاضطهاد ويحسن صور السفاحين والقتلة ومدمري حريات الشعوب.

وإذا كنا مع الحرية الكاملة للإعلام وتحرره من القيود المصطنعة فإننا نطالب باقتران هذه الحرية بالمسؤولية، فالكلمة إما أن تكون بلسماً فتشفي وإما أن تكون رصاصة فتقتل، ومسؤولية الكلمة، مسؤولية مقدسة لا يقدرها إلا من آمن بتكامل الحرية مع المسؤولية، فالمقولة المعروفة منذ فجر التاريخ تقول: تنتهي حريتي عندما تبدأ حرية الآخرين، وهي مقولة أكثر ما تصلح في عالم الصحافة والإعلام وفي ميادين الحريات العامة وممارسة حرية الكتابة والتعبير واحترام الرأي والرأي الآخر والاعتراف بحق الاختلاف للجميع.

لقد كان نضال الإنسان من أجل الحصول على الحق الإعلامي على امتداد العصور أقسى وأعنف من نضاله للحصول على أي حق من الحقوق الأخرى، ذلك أن هذا الحق كان دوماً يتمتع بمركز متميز بين سائر حقوق الإنسان بما فيها الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، والسبب هو أن أكثر من /١٧٠/ دستوراً في العالم ينص على هذا الحق بصيغ متنوعة مثل حرية الصحافة وحرية الرأي والتعبير، إلا أن العبرة ليست بالنصوص ولكن العبرة فوق ذلك بدرجة تطبيق هذه النصوص.

في الوطن العربي يتزاحم في دساتير الدول العربية مواد تحمل عبارات حرية الرأي والتعبير وحتى حرية الصحافة والصحفيين في أداء أعمالهم ولكن في الحقيقة هناك فرق شاسع بين النصوص الدستورية وبين التطبيق العملي لهذه النصوص، ولذلك فإن حرية الإعلام في الدول العربية مرهونة بمزاجيات الممارسة العملية فضلاً عن أن القوانين والأنظمة والتعليمات تضيق الخناق على هذه الحرية إلى حد تجعلها معدومة في كثير من الأحيان.

لكن من الخطأ الفادح الاستمرار في الاعتقاد أن بإمكان أية حكومة أو سلطة رسمية أن تخفي المعلومات أو الأحداث عن مواطنيها لأنه أصبح هناك استحالة لإخفاء الأحداث التي تقع داخل الحدود الوطنية في إطار الثورة الجارية لتكنولوجيا الاتصال وتطور الطابع الدولي لوسائل الاتصال وكذلك تطور الوظيفة الإخبارية المستفيدة من البث التلفزيوني المباشر عبر الأقمار الصناعية، فقد أسفرت التطورات المتسارعة في مجال الإعلام والاتصال عن حدوث تغير جذري حتى في تعريف الخبر حيث كان متعارفًا عليه في الأدبيات الإعلامية أن الخبر هو الحدث الذي وقع وأضحى تعريفه في ظل ثورتي الاتصال والمعلومات الحدث الذي نشاهده وهو يقع.

ومن ناحية أخرى دخل الإعلام بقوة في صناعة القرار السياسي فقد ظهر ما يعرف في الوقت الراهن بدبلوماسية الأقمار الصناعية والإعلام الالكتروني بدلاً من الدبلوماسية التقليدية وقبل أكثر من عقدين من الزمن بدأت آلية جديدة تدخل كعنصر أساسي في اتخاذ القرار والمثل الساطع في ذلك تأثير الفضائيات في إدارة الأزمات الدولية مثل أزمة الخليج وتطورات القضية الفلسطينية وما قامت به فضائية الجزيرة والـ CNN أمام هذا كله نجد أن حرية الإعلام في العصر الحديث مرتبطة بجملة من العوامل والمؤثرات التي تحدد ماهية هذه الحرية ومساحتها في المجتمع والدولة ومستوى تطورها وتقدمها وهذه العوامل والمؤثرات هي:

١ - شرعية حقوق الإنسان: بات من الصعب الكلام عن حقوق الإنسان دون التركيز على حرية الإعلام بما تتضمنه من حق التعبير والحق في الحصول على المعلومات والحق في الاتصال والمشاركة عبر وسائل الإعلام المختلفة، وهذه الحقوق أصبحت جزءًا أساسيًا من مبادئ وميثاق الأمم المتحدة بعد إقرار البيان العالمي لحقوق الإنسان من قبل أكثر الدول الأعضاء في منظمة الأمم المتحدة، ومن خلال وثيقة حقوق الإنسان العالمية تصبح الحقوق الإعلامية حقوق دولية مصانة وتقاس أهمية دساتير الدول بمدى ما تشمله

من مواد حافظة لهذه الحقوق وضامنة لحقوق الأفراد في ممارستها، فالقوانين الداخلية ينبغي أن تعمل في هديّ هذه الدساتير لقوننة حرية الإعلام ورفع القيود عن ممارستها بالشكل السليم، وقوانين الصحافة والإعلام أو قوانين المطبوعات المنبثقة من هذه الدساتير تعكس صورة أي بلد أو دولة من ناحية الحقوق الإعلامية، وكثيراً ما نشاهد في البلدان النامية أن الدساتير مليئة بالبنود التي تحض على حرية التعبير والصحافة واحترام الرأي والرأي الآخر ولكن القوانين المتعلقة بالإعلام لا تعكس روح هذه الدساتير وإذا جاءت هذه النصوص بتلك القوانين فإن تطبيقها يكون مشوهاً أو مبتوراً أو موضوعة ضمن صيغ تكبلها بالقيود والحدود إلى درجة انعدام الحرية الإعلامية، ولعل الأخطر في قوانين المطبوعات أنها تستند في كثير من موادها المتعلقة بحرية النشر والإعلام إلى قانون العقوبات مما يجعلها فاقدة لتوازنها وللهدف الذي تبتغيه القوى السياسية الواعية منها.

٢ - **طبيعة النظام السياسي**: لاينفصل موضوع الحريات العامة وحرية الإعلام على وجه الخصوص عن طبيعة النظام السياسي القائم في دولة من الدول، فإذا كان هذا النظام فردياً استبدادياً فمن المستحيل أن ينظر إلى الحرية الإعلامية أو حرية التعبير نظرة فيها من التقدير والاحترام حتى لو كانت هذه الحرية مدرجة في الدستور أو القوانين الأخرى المنبثقة عنه، فالأصل في الحرية الإعلامية الممارسة على أرض الواقع وليس مفردات النصوص والبنود في الدستور والقوانين، وإذا كان النظام ديمقراطياً يحترم الحريات العامة فتنتعش في هذه الحالة الحرية الإعلامية ويساهم الإعلام في تطوير المجتمع وخلق حراك اجتماعي واقتصادي وسياسي كبير في أوساطه، وقد يكون ذلك أكثر وضوحاً في المجتمعات الصناعية المتقدمة حيث يبرز دوره في إعادة توزيع مراكز القوى السياسية والاجتماعية والقوى المضادة داخل هذه المجتمعات، كما يبدو ذلك جلياً في مختلف المواقع بدءاً بالأسرة والمدرسة والمصنع والمستشفى وأيضاً في مواقع العمل والترفيه على مستوى الأقاليم ثم مستوى الدولة ككل.

لقد أدركت الحكومات في دول الشمال الصناعي المتقدم أهمية الأدوار الجديدة التي يمكن أن تقوم بها وسائل الإعلام كبديل لممارسة الديمقراطية خصوصاً بعد أن احتل الإعلام المساحة المخصصة للقيام بالفعل الديمقراطي، ولم يعد يستطيع المرء في العصر

الراهن أن يميز بين المساحة المخصصة للديمقراطية وتلك المخصصة للإعلام، فالتداخل بين الطرفين واضح للغاية وبهذا لم يعد الإعلام يمثل السلطة الرابعة أو الخامسة بل أصبح يشغل المجال الشفاف بين الفعل السياسي والثقافي ورد الفعل الشعبي، لذلك لا غرابة أن ينظر إلى الإعلام باعتباره المعيار الذي تقاس به كفاءة الأداء السياسي والاقتصادي للنظم المعاصرة، وبات جليًا أن حرية الإعلام هي السمة المميزة للأنظمة وهي التي تحدد نظرة المجتمع الدولي لهذا النظام السياسي أو ذاك.

٣ - **العولمة**: لم يعد الحديث عن العولمة من باب التنظير الفكري أو السياسي بل باتت العولمة ظاهرة مؤثرة في كل جوانب الحياة في المجتمعات المعاصرة، كما أن لها تأثيرها الخاص في ميدان وسائل الإعلام كونها انبثقت من التزاوج العميق بين التكنولوجيا المعلوماتية والاتصالات، وأدى هذا التزاوج على صعيد الإعلام وحريته إلى عدة نتائج بعضها إيجابي وبعضها سلبي، نوجزها على النحو الآتي:

أ - برز ما يعرف بظاهرة التخطي المعلوماتي للحدود الوطنية وهي ظاهرة تؤدي إلى تهميش الثقافات القومية ويتيح للشركات المتعددة الجنسية فرصة غير مسبوقة لتوظيف وسائل الإعلام المتزاوجة مع شبكات المعلومات لاختراق الحدود الاجتماعية والثقافية وظهرت إشكاليات لا حصر لها بين دول الشمال والجنوب الأمر الذي جدد الحاجة إلى خلق نظام إعلامي عالمي جديد يحقق التوازن والعدالة الاتصالية والمعلوماتية.

ب - من النتائج التي أسفرت عنها العولمة على الصعيد الإعلامي تصاعد ثقافة الصورة وبروز نجم المثقف التلفزيوني وتزايد نفوذ اللغة المرئية ودلالتها في ظل تراجع ملحوظ لمكانة المثقف التقليدي وغلبت العامية الفصحى وسيطرت القنوات المدعومة بالرأسمال الخارجي الذي يسعى إلى الهيمنة الكاملة على العقول والثروات الوطنية.

ج - دخلت تكنولوجيا المعلومات في صلب العملية الديمقراطية فأضحت تدار هذه العملية بواسطة وسائل الاتصال المتطورة سواء لجهة استطلاعات الرأي أو عمليات فرز الأصوات على الكومبيوتر وبذلك تزايدت مساحة الشفافية في العمل السياسي فلم يعد هنالك من مجال لإخفاء قدرة الكتل السياسية

والشعبية إلا عن طريق التلاعب التقني وهذا ما حصل حتى في انتخابات الرئاسة الأمريكية أكثر من مرة.

د - برز على سطح الأحداث ما بات يعرف بدبلوماسية الأقمار الصناعية والإعلامية الالكتروني بدلاً من الدبلوماسية التقليدية كما أشرنا سابقاً وبدأت توجه الرسائل بين الدول في الصراعات العاصفة عبر آلية جديدة في اتخاذ القرار وإدارة الأزمات. وهذا يعني أن مهام إضافية وجسيمة وقعت على كاهل الإعلام تتطلب قدراً كبيراً من المهارة المهنية والمسؤولية التاريخية كون وسائل الإعلام بدأت الدخول في مرحلة صناعية الأحداث بعد إن كانت مجرد ناقل للأحداث.

وفي مقابل الإيجابيات العديدة لعصر العولمة الإعلامية نرى جوانب سلبية عميقة لهذا التطور التاريخي الكبير تمثلت في تلك الفجوة الاتصالية بين الشمال الغني والجنوب الفقير وسريان تدفق الأنباء المبتورة المشوهة عن دول الجنوب والتي تتضمن تجاهل الإنجازات التنموية وتعمد إلى إبراز السلبيات بهدف الإبقاء على الأوضاع السيئة وتغذية مشاعر الإحباط واليأس دون أن تقدر تلك الدول على تحريك ساكن تجاه هذه الوسائل ويتم ذلك كله باسم ممارسة الحريات الإعلامية وعدم وضع الحواجز أمام تدفق المعلومات والأنباء.

كما تعرضت القوى المجتمعية إلى عملية تفتيت وبخاصة توجيه الاختراقات إلى التماسك العائلي والأسري والجماهيري والتركيز على الفرد الذي أصبح هدفاً رئيسياً للاتصال الالكتروني فضلاً عن أن دول الجنوب تحولت إلى سوق للاستهلاك الإعلامي والإعلاني وتجسد ذلك في الاعتماد على الخارج وخاصة الولايات المتحدة في هذه الصناعة وأدى هذا إلى تدفق الثقافة المركزية الغربية والمعلومات بلا ضوابط وفي إطار تنافسي تجاري بحت وتنمية عادات مفصلة على قياس الإنتاج الغربي. ولا تستطيع حكومات الدول الفقيرة أن تواجه هذا الغزو الكبير على الصعيد الإعلامي والثقافي بالنظر إلى ضعف بنية الدولة واهتراء مؤسساتها كما أن المنظمات الدولية تؤيد في أحكامها غالباً جانب الإعلام الخارجي ومنظماته الصحفية في أية معركة تقع بين الطرفين.

بعد هذا الاستعراض للعوامل والمؤثرات في حركة الإعلام وحريته نجد أن حرية الإعلام في ظل الثورة التكنولوجية في وسائل الاتصال باتت أمراً مفروضاً وواقعاً لا مفر منه إضافة إلى أهميتها البالغة في تقوية البناء الداخلي للدول والمجتمعات وإذا كانت هناك حرية إعلامية

خارجية منفلتة من عقالها أو موجهة من دوائر وشركات وأوساط لتخدم مصالحها في التحكم والاستيلاء على ثروات الآخرين فلا يعني هذا بأي شكل من الأشكال تقييد حرية الإعلام داخل الدولة والنظر إليها نظرة سلبية تقود إلى وضع العملية الإعلامية الداخلية ضمن قفص محكم الإغلاق، صحيح أن على وسائل الإعلام ألا تتجاوز السقف الوطني أو تكون بوقاً يردد ما تصدره وسائل الإعلام الخارجية لكن الصحيح أيضاً أن تعددية إعلامية في إطار قوانين وتشريعات سليمة تنمي روح المنافسة والشفافية في العمل السياسي والإعلامي والثقافي هو المطلوب بالنسبة للدولة النامية والدول العربية على وجه الخصوص الذي تشير تقارير التنمية البشرية إلى أن القصور المعرفي ما زال سائداً فيها. كذلك لا يمكن أبداً فصل ثالوث الإعلام والثقافة والسياسة عن بعضه البعض ومن المستحيل أن يعيش أي مجتمع أو بلد خارج نطاق ما يجري من تطورات مذهلة على صعيد البث الفضائي والالكتروني والإعلام التفاعلي الذي غدا عصب الحياة المعاصرة والهواء والنور لكل فرد في هذا العالم..

مراجع البحث

- العولمة والهوية الثقافية -عبد الاله بلقزيز- ندوة العرب والعولمة- بيروت تشرين أول ١٩٩٧.
- الولايات المتحدة والعولمة -بول سالم- ندوة العرب والعولمة- بيروت تشرين أول ١٩٩٧.
- الإعلام العربي وقضايا العولمة - د.عواطف عبد الرحمن- العربي للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٩٩.
- الحاسبات الالكترونية وتكنولوجيا الاتصال -محمود علم الدين و د.محمد تيمور- دار الشرق القاهرة ١٩٩٧.
- مناخ العصر - سمير أمين- ندوة التطورات العالمية والتحولات المجتمعية- مركز البحوث العربية القاهرة ١٩٩٧.
- العرب والكوكبة -إسماعيل صبري عبدالله- ندوة العرب والعولمة- بيروت تشرين أول ١٩٩٧.
- تكنولوجيا الاتصال في الوطن العربي - محمود علم الدين- عالم الفكر- المجلد ٢٣- الكويت ١٩٩٤.

❖ ❖ ❖

٤٣

عبد الله بن المقفع والسياسة (قراءة جديدة)

د. قحطان صالح الفلاح(*)

من المعلوم أن عبد الله بن المقفع (ت ١٤٢هـ) واحدٌ من أساطين البيان العربي، وعلم من أعلام الكتابة الديوانية؛ إذ كتب في دواوين بعض ولاة بني أمية قبل قيام الدولة العباسية، واختص بعيسى بن علي العباسي، عم السفاح والمنصور، بعد قيامها، وكان على دين آبائه الفرس، ثم أسلم على يدي عيسى بن علي، وكتب لأخيه سليمان بن علي، إبان ولايته على البصرة. وقد عرض كثير من الباحثين، بتفصيلٍ وافٍ، لمراحل حياته، وأثره في البيان العربي، وما إلى ذلك، ولنا في دراساتهم عنه عوض وغناء[1].

(*) أديب وباحث في التراث العربي (سورية).

- العمل الفني: الفنان رشيد شمة

بيد أن ما يعنينا ذكره، في هذا المقام، هو الإشارة إلى دوره البارز في ميدان الفكر السياسي العربي، وأنه رائد في الكتابة السياسية ومثال حذا حذوه كثيرون في النثر العربي القديم، وأن ما وصل إلينا من كتاباته السياسية يدل دلالة بينة على ثقافة سياسية فارسية عميقة، لقحت بلقاح عربي أصيل، فكان أدبه نتاج معاني الفرس وحكمتهم ولغة العرب وبلاغتهم، كما يدل على امتلاكه وعياً سياسياً واضحاً، ورؤية نقدية، تدرك مواطن الخلل، ومواضع العيوب والزلل. ومن حسن الطالع أن بعض كتاباته في هذا المضمار قد سلمت من غِيَرالدهر، وهي: الأدب الصغير، والأدب الكبير، وقطوف من الدرة اليتيمة، أو اليتيمة في السلطان، ورسالة الصحابة، فضلاً عن درة القصص: (كليلة ودمنة). وسنقف، في هذا البحث، على (رسالة الصحابة)، و(كليلة ودمنة)، و(الأدب الصغير، والأدب - أو الآداب - الكبير)[٢].

١ - رسالة الصحابة:

وتعد رسالته (رسالة الصحابة) نموذجاً متميزاً للكاتب المصلح المناوئ للجور والاستبداد وظلم الولاة، والمقصود بـ(الصحابة) أتباع السلطان وصحابته من البطانة والولاة والقادة والأعوان؛ أي خاصة السلطان، وموضع ثقته، «الذين هم بهاء فنائه، وزينة مجلسه، وألسنة رعيته، والأعوان على رأيه، ومواضع كرامته، والخاصة من عامته»[٣].

وقد استهلها بالدعاء لأمير المؤمنين والثناء عليه: «فإن أمير المؤمنين - حفظه الله - يجمع، مع علمه، المسألة والاستماع، كما كان ولاة الشر يجمعون، مع جهلهم، العجب والاستغناء، ويستوثق لنفسه بالحجة ويتخذها على رعيته فيما يلطف له من الفحص عن أمورهم، كما كان أولئك يكتفون بالدعة، ويرضون بدحوض الحجة وانقطاع العذر في الامتناع، أن يجترئ عليهم أحد برأي أو خبر»[٤]. وابن المقفع لم يصرح باسم الخليفة، إلا أن الظاهر أنه المنصور[٥]، إذ يترحم في رسالته على أبي العباس السفاح[٦]. وهو في هذا الاستهلال يشير إلى دولة بني أمية، مع بيان فضل المنصور وما يتحلى به من حميد الخصال، وعظيم السجايا. وهذا المدح يشي بمحاولة ابن المقفع استعطاف الخليفة واستمالته؛ لينظر في مضمون الرسالة بعين الاهتمام، والقبول، وليضمن مغبة جرأته في توجيه الخيفة وإرشاده بجملة من التدابير، التي يصلح بها ملكه، وينتظم من خلالها جهاز دولته. وكأن المنصور بحاجة إلى من يعلمه كيف يسوس دولته ويختار بطانته! ولذا، لا غرو إن رأى طه حسين أن هذه الرسالة هي سبب قتله، إذ قال: «ولكن لابن المقفع رسالة، أخشى أن تكون هي التي قتلته؛ لأنها توشك أن تكون برنامج ثورة، وهي

موجهة إلى المنصور»[٧]. بيد أن الرسالة أميل إلى الإصلاح منها إلى الثورة، ولعلها من الأسباب التي أودت بحياة صاحبها، وليست السبب المباشر.

إذن، الرسالة نقد لنظام الحكم في ذلك العصر، ومحاولة لإصلاحه، وكأنها دستور لسياسة الدولة وإدارة شؤونها، أو تقرير عن وضعية الحكم عصرئذ، وبيان لوجوه إصلاحه، وقد ذكر بروكلمان أنه: «ربما كانت هذه الرسالة مذكرة خاصة، لم يقصد نشرها، كتبت بتكليف من عيسى بن علي وأخيه سليمان والي البصرة»[٨]. وسواء أكتبت بتكليف من عيسى وأخيه أم بمبادرة من صاحبها، فإن الرسالة نموذج فريد للأدب السياسي الملتزم - إن جاز التعبير - بقضايا الإصلاح وهموم الرعية، وهي تتسق مع ما كتبه صاحبها في ميدان الكتابة السياسية في إطارها التنظيري الفكري، بيد أنها جنحت إلى التصريح دون التلميح، كما في (كليلة ودمنة).

وفي (رسالة الصحابة) يتحدث ابن المقفع، بعد أن مهد لرسالته بإطراء أمير



المؤمنين والثناء على مناقبه الحميدة، التي تدفع صاحب الرأي - كما يقول - إلى أن يفصح عما يعتمل في صدره، «ولا يزيد صاحب الرأي على أن يكون مخبراً أو مذكراً، وكل عند أمير المؤمنين مقبول، إن شاء الله»[٩]. ثم طفق ابن المقفع يذكر القضايا التي كانت له وجهة نظر سياسية فيها، وأولاها قضية الجند من أهل خراسان: «فإنهم جند لم يدرك مثلهم في الإسلام، وفيهم صفة بها يتم فضلهم، إن شاء الله»، إلا أنهم يحتاجون إلى التأديب،

وتقويم أيديهم ورأيهم وكلامهم؛ إذ إن من «يصول على الناس بقوم لا يعرف منهم الموافقة في الرأي والقول والسيرة، فهو كراكب الأسد الذي يوجل من رآه، والراكب أشد وجلاً»[١٠]. لذا ينبغي وضع قانون لضبط أحوالهم يساسون من خلاله ويحاسبون. وقدم مقترحات تخصهم، منها أن طاعة الإمام واجبة في غير معصية الخالق، وذلك في «عزائم الفرائض والحدود، التي لم يجعل الله لأحد عليها سلطاناً، ولو أن الإمام نهى عن الصلاة والصيام والحج، أو منع الحدود، وأباح ما حرم الله، لم يكن له في ذلك أمر»، في حين أن طاعة الإمام واجبة «في الرأي والتدبير والأمر الذي جعل الله أزمته وعراه بأيدي الأئمة، ليس لأحد فيه أمر ولا طاعة، من الغزو والقفول، والجمع والقسم، والاستعمال والعزل، والحكم بالرأي فيما لم يكن فيه أثر، وإمضاء الحدود والأحكام على الكتاب والسنة...»[١١].

ومما ينظر فيه لصلاح الجند «ألا يولي أحداً منهم شيئاً من الخراج؛ فإن ولاية الخراج مفسدة للمقاتلة»، وسبب في بطرهم واشتغالهم بأمور المال والدراهم والدنانير، ونبه على أن من المجهولين منهم من هو أفضل من بعض قادتهم؛ «فلو التمسوا وصنعوا، كانوا عدة وقوة، وكان ذلك صلاحاً لمن فوقهم من القادة، ومن دونهم من العامة»[١٢]. كما ينبغي تعهد أدبهم وتعليمهم القرآن الكريم، والتفقه في السنة، والتحلي بالأخلاق الفاضلة، وتعيين مواقيت محددة لأرزاقهم، وتقصي أحوالهم، وأخبارهم عن طريق ثقات رجاله وأصحابه.

ثم انعطف من أمر الجند إلى أهل العراق، مشيداً بأخلاقهم، فإن لهم «من الفقه والعفاف والألباب والألسنة شيئاً، لا يكاد يشك أنه ليس في جميع من سواهم من أهل القبلة مثله...»، فهم خير من يستعان بهم في شؤون الحكم، إلا أنهم حملوا ما اجترحه شرار ولاتهم من قبل، ومن أعانهم ولاذ بهم، «وتعلق بذلك أعداؤهم من أهل الشام، فنعوه عليهم»[١٣]. ويذكر أن أهل الملق والمصانعة من أهل العراق هم الذين تواردوا على المناصب، وتزاحموا لنيلها؛ وإذ رأى ذلك أهل الفضل «كرهوا أن يروا في غير موضعهم، أو يزاحموا غير نظرائهم»[١٤].

ويعرض ابن المقفع لقضية جوهرية في القضاء؛ إذ يشير تناقض الأحكام الشرعية، «التي بلغ اختلافها أمراً عظيماً، في الدماء والفروج والأموال»، فما يستحل في ناحية، يحرم في ناحية أخرى! ويقترح ابن المقفع أن يضع المنصور قانوناً قضائياً موحداً؛ «فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة، فترفع إليه في

كتاب، ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة أو قياس، ثم نظر في ذلك أمير المؤمنين، وأمضى في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله، ويعزم عليه عزمًا، وينهى عن القضاء بخلافه، وكتب بذلك كتاباً جامعاً؛ لرجونا أن يجعل الله في هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكماً واحدًا صوابًا»[15] . ويبدو أن هذه الدعوة إلى إصلاح التشريع وجمع السنن والأحكام والأقضية، قد لاقت قبولاً في نفس المنصور، فطلب من الإمام مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ) «أن يؤلف في الفقه كتابه (الموطأ)، وقد قال له: إني أريد أن ترسل لي به؛ لأكتب منه نسخاً، يرجع إليها الناس في الأمصار، غير أن مالكاً لم يرتض الفكرة؛ لأن المسلمين في كل بلد رووا من السنة النبوية مادانوا به. غير أنه ألّف (الموطأ)، وذاعت أحكامه الفقهية في الحجاز، وفي كثير من الأمصار»[16].

ثم انتقل ابن المقفع إلى الحديث عن أهل الشام «فإنهم أشد الناس مؤنة، وأخوفهم عداوة وبائقة»؛ لزوال سلطان الخلافة عنهم، فمن صواب الرأي - عنده - أن يصطنع خيارهم، ويستميل إليه من يرجو الوفاء وصادق الود عنده. ويقارن حالهم في الدولة العباسية بحال أهل العراق في عصر بني أمية؛ إذ كانوا في حزب المعارضة عصرئذ. ويدعو المنصور أن يرغب عن سيرة الأمويين في العراق، ويأخذ أهل الشام باللين، ويرد عليهم فيئهم، فلا تخشى غوائلهم؛ «فلعمري لئن أخذوا بالحق - ولم يؤخذوا به - إنهم لخلقاء ألا تكون لهم نزوات ونزقات»[17].

ويلتفت ابن المقفع إلى صحابة الخليفة وبطانته، فيذكر أن أكثرهم ليسوا بذوي حسب، ولا فيهم غناء، وقد قال الأول:

لا يَصلُحُ النّاسُ فَوضى لا سَراةَ لهم
ولا سَراةَ إذا جُهّالُهُم سادوا[18]

ويذكر أن «أمر هذه الصحابة قد كان فيه أعاجيب دخلت فيها مظالم، أما العجب، فقد سمعنا من الناس من يقول: ما رأينا أعجوبة قط من هذه الصحابة، ممن لا ينتهي إلى أدب ذي نباهة، ولا حسب معروف، ثم هو مسخوط الرأي، مشهور بالفجور في أهل مصره (...) فصاريؤذن له على الخليفة قبل كثير من أبناء المهاجرين والأنصار، وقبل قرابة أمير المؤمنين، وأهل بيوتات العرب، ويجرى عليه من الرزق الضعف، مما يجري على كثير من بني هاشم، وغيرهم من سروات قريش»[19]. ومن الجلي - فيما أحسب - أن هذا الكلام، على ما فيه من الدقة وصواب الرأي، لا يعجب المنصور، الخليفة الحازم الداهية؛ إذ فيه قدح صراح به، وإن كان غير مباشر. فاختيار المرء دليل عقله وذكائه، والطعن في أمر اختيارالخليفة

لبطانته وأعوانه، طعن في صواب عقله وحسن اختياره، وخاصة عندما يصفهم بصفات لا تليق بأصحاب الخليفة وأعوانه، الذين يجدر بهم أن يكونوا - كما يرى - من أهل الرأي والشرف والمشورة والنجدة والحسب والعفاف والفقه في الدين. «فأما من يتوسل بالشفاعات، فإنه يكتفي أو يكتفى له بالمعروف والبر، فيما لا يهجن رأياً، ولا يزيل أمراً عن مرتبته، ثم تكون تلك الصحابة المخلصة على منازلها ومداخلها، لا يكون للكاتب فيها أمر في رفع رزق ولا وضعه، ولا للحاجب في تقديم إذن ولا تأخيره»[٢٠]. وهنا، يشير إلى المكانة المرموقة للكتاب والحجاب في الدولة، وما لهم من نفوذ واسع.

ويوصي ابن المقفع الخليفة بـ «أهل بيته وبني أبيه وبني علي وبني العباس: فإن فيهم رجالاً لو متعوا بجسام الأمور والأعمال، سدوا وجوهاً، وكانوا عدة لأخرى»[٢١]. ولعل هذه التوصية تقوي ما زعمه بروكلمان من أن الرسالة كتبت بتكليف من أعمام الخليفة، وقد أوصى ابن المقفع الخليفة بأقاربه غير مرة في رسالته. وكأن المنصور ازور عن كثير منهم، من ذوي النباهة والكفاية والمقدرة، وقدم عليهم الموالي وبطانة السوء، على غير قديم سلف، ولا بلاء حدث».

ثم يتناول ابن المقفع مشكلة الخراج، أو الضرائب المفروضة على الأراضي، وما فيها من فوضى وعدم انتظام، ودعا إلى وضع الأمور في نصابها، كاختيار عمال الخراج الأكفياء وتفقدهم، وتدوين الدواوين الخاصة بذلك. «وإثبات الأصول، حتى لا يؤخذ رجل إلا بوظيفة قد عرفها وضمنها، ولا يجتهد في عمارة إلا كان له فضلها ونفعها.. (و) في ذلك صلاح للرعية، وعمارة للأرض، وحسم لأبواب الخيانة، وغشم العمال. وهذا رأي مؤنته شديدة، ورجاله قليل، ونفعه متأخر»[٢٢]. ولعل حديث ابن المقفع كان وراء الاهتمام بتصنيف كتب الخراج فيما بعد. وكان أبو عبيد الله، معاوية بن يسار(ت١٧٠هـ)، «صنف كتاباً في الخراج، ذكر فيه أحكامه الشرعية ودقائقه وقواعده، وهو أول من صنف كتاباً في الخراج، وتبعه الناس بعد ذلك»[٢٣]. وكان كاتب المهدي قبل الخلافة، وقد ضمّه المنصور إليه - كما يقول صاحب الفخري[٢٤] - وعزم على أن يستوزره، ولكنه آثر به ابنه المهدي، ثم وزر للمهدي بعد وفاة المنصور، وقد أحدث إصلاحات عديدة في أمور الخراج. وربما كانت (رسالة الصحابة) محرضاً للقيام بها،أو لعل المنصور أوصاه بذلك، وبتصنيف كتاب في الخراج أيضاً، قبل وفاته.

وقبل أن يختتم ابن المقفع رسالته يوصي الخليفة بأهل جزيرة العرب، من الحجاز

واليمن واليمامة وما سوى ذلك، «أن يختار لولايتها الخيار من أهل بيته وغيرهم، وأن تسخو نفسه عن أموالهم من الصدقات وغيرها؛ لفقر بلادهم وجدبها. ثم تطرق إلى أخلاق الناس وفسادها، والحاجة الملحة إلى تقويم أودها. فقال: «وأهل كل مصر وجند أو ثغر فقراء إلى أن يكون لهم من أهل الفقه، والسنة، والسير، والنصيحة، مؤدبون مقومون، يذكرون ويبصرون الخطأ، ويعظون عن الجهل، ويمنعون عن البدع، ويحذرون الفتن، ويتفقدون أمور عامة من هو بين أظهرهم، حتى لا يخفى عليهم منها مهم، ثم يستصلحون ذلك، ويعالجون ما استنكروا منه بالرأي والرفق والنصح، ويرفعون ما أعياهم...»[٢٥].

ثم يختتم ابن المقفع رسالته ببيان فضل صلاح الحاكم على رعيته، فإذا صلح الحاكم صلح الولاة والخاصة جميعاً، وبصلاح الخاصة تصلح العامة. ولنسمعه يقول: «وقد علمنا علماً لا يخالطه شك، أن عامة قط لم تصلح من قبل أنفسها، ولم يأتها الصلاح إلا من قبل خاصتها، وأن خاصة قط لم تصلح من قبل أنفسها، وأنها لم يأتها الصلاح إلا من قبل إمامها». ويعلل مقولته هذه تعليلاً عقلياً بديعاً، مبيناً فضل الإمام وصلاحه، ثم يدعو فيقول: «ولا حول ولا قوة إلا بالله، وهو رب الخلق، وولي الأمر، يقضي في أمورهم، يدبر أمره بقدرة عزيزة، وعلم سابق، فنسأله أن يعزم لأمير المؤمنين على المراشد، ويحصنه بالحفظ والثبات والسلام، ولله الحمد والشكر»[٢٦].

وهكذا، نجد أن ابن المقفع في هذه الرسالة يشارك في السياسة مشاركة علمية تعليمية؛ فيحدد مواطن الوهن والضعف في كيان الدولة، و يقترح الحلول الناجعة لإصلاحها، وفق منهج عمل محدد دقيق، يعنى بقضايا الأمة في ذلك العصر، أو لنقل: بأهمها من الناحية السياسية والعسكرية والاجتماعية والاقتصادية، كطاعة الإمام، وأمر الجند من أهل خراسان، وموقف الدولة من أهل العراق وأهل الشام، وحال القضاء والخراج، والأحكام الشرعية، ورجال الدولة أو صحابة الخليفة وبطانته، وغير ذلك.

ويظهر ابن المقفع في رسالته هذه، بل في سائر كتاباته التي وصلت إلينا، مفكراً سياسياً بارزاً، وحصيفاً قادراً على مخاطبة الساسة ورجال الحكم، ومثقفاً بثقافة سياسية واسعة، تنم على سعة اطلاعه وعمق معرفته، التي دارت في فلك الثقافة الفارسية خاصة، ونهلت من معينها الفياض. «وقد يكون ابن المقفع تأثر في هذه الرسالة ببعض أنظمة الحكم الساسانية، وبما سمعه عن قانون (جوستنيان) الروماني؛ ولكن من المحقق أنه صدر فيها عن فطنة وقوة ملاحظة لأحوال الدولة

الإسلامية في عصره، وما حذقه من شؤون السياسة، التي استوحاها مما قرأه عند الأوائل»[٢٧].

ولعل أهمية هذه الرسالة تكمن في مخالفتها المنهج السائد للرسائل السياسية أو الديوانية عصرئذ؛ أعني (الاتجاه الرسمي) في الترسل السياسي، الذي يعبر عن رغبات الحاكم ومواقفه الفكرية، ولذا كانت خطوة رائدة لابن المقفع، الذي يساور نفسه هاجس الإصلاح الاجتماعي والسياسي فيضيق به ذرعاً، حتى ينفثه حكماً فريدة من نوعها، تلذ لها العقول والأسماع. إلا أن الطامة الكبرى في هذا الأمر، أن اعتداد الساسة وعجبهم بآرائهم وتدابيرهم في شؤون الحكم، يجعلهم يتخوفون من ذيوعها وانتشارها؛ لأن هذا الأمر قد يكون مدعاة إلى التطاول على سلطانهم والتدخل في أعمالهم، مما يضعف شوكتهم، ويبصر العامة بحقوقها فتنهد إلى المطالبة بها، والخوض في غمار أمور، يستعظم أولو الأمر أن يتناولها العامة، أو تتعاورها ألسنتهم.

ومما يجدر ذكره أن ابن المقفع لم يكن، في كتاباته عامة، ورسالة الصحابة على وجه الخصوص – «يشرع لمدينة فاضلة، فهو لم يكن فيلسوفاً سياسياً، ولا أديباً حالماً، لقد كان خبيراً (تكنوقراطياً) يشرع لمدينة (واقعية)»[٢٨]. وحقاً، كان ابن المقفع يحاول إصلاح واقع سياسي ملموس، ولا يشرع لمدينة فاضلة، كما هي الحال لدى الفلاسفة من أمثال أفلاطون في (جمهوريته) أو الفارابي (ت ٣٣٩هـ)، في (آراء أهل المدينة الفاضلة). لذا ينبغي أن يقرأ ابن المقفع وأفكاره السياسية، بحسب هذا التصور، أو على هذا الأساس.

ومهما يكن الأمر، فإن ابن المقفع، على الرغم من كونه مفكراً سياسياً فذاً، وأديباً ألمعياً بليغاً، قُتل شر قتلة، وكان سبب ذلك السياسة وأفانينها ومنطقها الأصم. وكانت (رسالة الصحابة)، كما قلنا، من أسباب مقتله، فالملوك – على رأي المنصور نفسه – «تحتمل كل شيء إلا ثلاث خلال: إفشاء السر، والتعرض للحرم، والقدح في الملك»[٢٩]. ورسالة الصحابة قدح في الملك على نحو ما!

وكان أن خرج عبد الله بن علي العباسي عم الخليفة المنصور عليه، كما هو معروف، وهزم، فالتجأ إلى أخيه سليمان والي البصرة، فاستعطف سليمان وأخوه عيسى المنصور، ليعفو عنه، فأمنه المنصور، وكتب ابن المقفع كتاب الأمان؛ إذ «أمره عيسى بعمل نسخة للأمان لعبد الله، فعملها ووكّدها واحترس من كل تأويل، يجوز أن يقع عليه فيها». فسأل المنصور عن كاتبه، «فقيل: ابن المقفع، كاتب عيسى بن علي، فقال أبو جعفر: فما أحد يكفينيه»[٣٠]؟

فلما قتله سفيان بن معاوية المهلبي - والي البصرة بعد عزل سليمان، وكان يجد عليه موجدة شديدة - «وقع ذلك من المنصور بالموفق، فلم يطلب بثأره، وطل دمه» كما يقول ابن النديم[٣١]. في حين تذكر مصادر أخرى أن المنصور هو من أوعز بقتله[٣٢]؛ إذ كانت صيغة الأمان شديدة عليه، «وكان الذي شق على أبي جعفر أن قال [(ابن المقفع)] في النسخة: يوقع بخطه في أسفل الأمان: (وإن أن نلت عبد الله بن علي، أو أحداً ممن أقدمه معه بصغير من المكروه أو كبير، أو أوصلت إلى أحد منهم ضرراً، سراً أو علانية، على الوجوه والأسباب كلها، تصريحاً أو كناية أو بحيلة من الحيل، فأنا نفي من محمد بن علي بن عبد الله، ومولود لغير رشدة، وقد حل لجميع أمة محمد خلعي وحربي والبراءة مني، ولا بيعة لي في رقاب المسلمين، ولا عهد ولا ذمة، وقد وجب عليهم الخروج من طاعتي (...) وكتبت بخطي، ولا نية لي سواه، ولا يقبل الله مني إلا إياه)»[٣٣].

إلا أن المرء يمكن أن يزعم أن كتاب الأمان هذا، كان سبباً مهماً من أسباب مقتله، أو بالأحرى أهمها على الإطلاق، ولم يكن السبب الوحيد؛ إذ تآزرت عدة أسباب أخرى، كوقوف ابن المقفع إلى جانب أعمام المنصور، وكتاباته السياسية الناقدة، وحنق بعض الولاة وأرباب السلطة عليه، كسفيان بن معاوية، وأبي أيوب المورياني، الذي كان يخشاه على منصبه؛ لأن الخليفة كان يدرك مؤهلات ابن المقفع وكفايته، وقد صرح بذلك: «فلم يزل أبو أيوب خائفاً له، يسعى ويدب في أمره حتى قتله»[٣٤].

وأيا ما كان، فإن سبب مقتله سياسي، «وما عدم الساسة حجة يتوكؤون عليها، أو تأويلاً يأتيهم به المنافقون، لقتل من استهدفوا لغضبهم»[٣٥]!

٢ - كليلة ودمنة (الصراع بين المعرفة والسلطة):

طفق الدارسون - منذ أمد - يبسطون القول في أصل هذا الكتاب وصاحبه، والجهد الذي بذله ابن المقفع في ترجمته، وهل اقتصر على الترجمة الحرفية؟ وما مدى قربه من الأصل؟ وإلى أي مدى تصرف في ترجمته؟ وهل كان أمر الترجمة محض ادعاء؛ ليكون صاحبه في نجوة من نار السلطة وغوائلها؟

من المعلوم أن ابن المقفع ترجم كتاب (كليلة ودمنة) من الفارسية الفهلوية، وكان ترجم إليها من السنسكريتية، في زمن كسرى أنوشروان (٥٣١ - ٥٧٩م). وقد أشار ابن المقفع إلى أن الكتاب «مما وضعته علماء الهند من الأمثال والأحاديث، التي التمسوا بها أبلغ ما يجدون من القول في النحو الذي أرادوا»[٣٦]. وقد عثر على بعض قصص الكتاب وأبوابه في (البنجاتنترا

Panchtantra: أسفار الحكمة الخمسة، أو: الأبواب الخمسة)، وكذلك في المهابهاراتاMahabharata): ملحمة الهند الكبرى، وغيرها من مؤلفات الهند[٣٧]، وكأنما لا يعود الكتاب إلى أصل واحد عندهم، ولعل قول ابن المقفع بأن الكتاب «مما وضعته علماء الهند» يوحي بذلك. وربما كان مستمداً من أصول مختلفة، كان بعضها تراثاً شعبياً، وملكاً مشاعاً في البصرة؛ بيئة ابن المقفع، التي كانت تسمى أرض الهند؛ لحضور التراث المعرفي الهندي فيها، ولكثرة من فيها منهم. وقد يكون ابن المقفع قرأ حكايات كتابه، أو رويت له شفاهاً، في ميعة شبابه وريعان صباه، ثم دونها قصصياً على هذا النحو البديع.

ومن المحتمل أن يريد ابن المقفع بقوله: «وهو مما وضعته علماء الهند» أن يشير إلى مصادره المعتمدة في الكتاب: حرصاً منه على الرواية الموثوق بها، فضلاً عن رغبته في رواج الكتاب، وإضفاء قيمة أدبية عليه، حين ينسبه إلى حكماء الهند: لما لهم في النفوس من جليل المنزلة، وعظيم الشأن. وقد ساور الجاحظ شك في نسبة بعض المؤلفات إلى القدماء؛ فقال: «ونحن لا نستطيع أن نعلم أن الرسائل التي بأيدي الناس للفرس، أنها صحيحة غير مصنوعة، وقديمة غير مولدة؛ إذ كان مثل ابن المقفع وسهل بن هارون، وأبي عبيد الله، وعبد الحميد وغيلان، يستطيعون أن يولدوا مثل تلك الرسائل، ويصنعوا مثل تلك السير»[٣٨]. والتخفي في إهاب القدماء، تنضوي تحته دوافع وأغراض مختلفة، كالشعوبية وتمجيد الأجداد، وضمان الذيوع والسيرورة. ولهذا الغرض زعم الجاحظ أنه كان - في بدء عهده بالكتابة - ينسب الكتاب الكثير المعاني، الحسن النظم - كما يقول - إلى ابن المقفع، أو سهل بن هارون، أو غيرهما من المتقدمين، ممن سما قدرهم، وعلا ذكرهم؛ ليقبل الناس عليها، ويسارعوا إلى نسخها؛ «لا لشيء إلا لنسبتها للمتقدمين، ولما يداخل أهل هذا العصر من حسد من هو في عصرهم، ومنافسته على المناقب التي عني بتشييدها»[٣٩].

وصفوة القول أن بعض أبواب (كليلة ودمنة) هندي الأصل، وبعضها الآخر من عمل الفرس، وما تبقى من عمل ابن المقفع وصنعته[٤٠]، وربما أضيفت إليه قصص أنشأها اللاحقون. ولا ينبغي لنا أن نفهم أن ترجمة ابن المقفع كانت حرفية، بل كانت تتلاءم مع روح اللغة المترجم إليها، وهي إلى التأليف أقرب منها إلى الترجمة؛ إذ تصرف فيها تصرفاً واسعاً، يبدو لنا جلياً من خلال الروح الإسلامي المتمثل في مواضع كثيرة من الكتاب، فضلاً عن التحوير الذي أضفاه على أفكار الكتاب

ومعانيه؛ لتوافق الذوق العربي، وتتفق والسياق الاجتماعي والتاريخي الإسلامي، الذي تم إبداع النص في إطاره.

كما أن الكتاب لا يختلف في فكره السياسي الإصلاحي، عما كتب ابن المقفع، من خلال استقراء مؤلفاته الأخرى، ففي (الأدب الصغير) يتحدث عن سياسة النفس، وفي (الأدب الكبير) يكتب في سياسة الدولة، أما (رسالة الصحابة) فهي أشبه ما تكون بتقرير عن الوضعية العامة في الدولة العباسية الناشئة، مع بيان سبل إصلاح الفاسد منها. والحق أن ابن المقفع كان «أول من دشن القول في (الإيديولوجية السلطانية) في الثقافة العربية الإسلامية (...) وقد انصرف باهتمامه إلى الكتابة السياسية، كما كانت في ذلك العهد (الأخلاق والآداب السلطانية)، فترجم فيها عن الفارسية، وأنشأ كتباً من تأليفه الخاص»[٤١].

أضف إلى ذلك، أن المقدمة المعروفة بـ (عرض الكتاب - أو غرضه)، التي كتبها ابن المقفع، وذكر أنه وضع هذا الباب/ المقدمة: «لمن أراد قراءته، وفهمه، والاقتباس منه»[٤٢]، لا تختلف في الأسلوب عن الأبواب الأخرى، من حيث القص على لسان الحيوان، والاستطراد في سرد الحكايات أو الأمثال وتداخلها. وفي (باب الفحص عن أمر دمنة) - الذي وضعه ابن المقفع أيضاً؛ إذ هو غير موجود في (البنجاتنترا)، ولا في غيرها من الأصول، كما رأى بعض الباحثين[٤٣] - في هذا الباب، ينتصر ابن المقفع للعدل والإنصاف، فينصب محكمة للشرير (دمنة)، الذي أفسد المودة المعقودة بين الأسد/ الملك، والثور (شتربة)، فأهلك الثور بخبثه ومكيدته، في حين أن النص الهندي ينتصر للوزير الظالم؛ إذ الغاية تسوغ الوسيلة، فلم يندم الأسد على هلاك الثور، بل لم يفكر به أصلاً، وجعل (دمنة) الشرير وزيره، وعاش سعيداً[٤٤].

إذن، يأبى ابن المقفع أن ينجو الشرير (دمنة) من العقاب الجدير به، فيعقد له محكمة إسلامية الطابع، تصغي إلى دفاعه، وتشهد الشهود، وتتردد فيها عبارات ذات طابع ديني مثل الآخرة والقيامة، وتحكم على دمنة، وفق ما يقتضيه الشرع الإسلامي بأن يقتل في محبسه شر قتله؛ إرضاء للمتلقي في انتصار الخير على الشر، في خاتمة القصة، وتنبيهاً لأولي الأمر؛ لكي يتبينوا حقيقة من يحيطون بهم من الوزراء والأعوان، وتحذيرهم من مكرهم ومخادعتهم؛ ليكلا يتضع شريف، ولا يعلو وضيع.

وأيًا كان الشأن، فإن ابن المقفع أفاد أيما إفادة من الحكايات الهندية، ولكنه قام بتأويلها، وإعادة تفسيرها، لذا لا غرو إن

قال صاحب الفهرست إن ابن المقفع قام بتفسير الكتاب[٤٥]. والمقصود بإعادة التفسير - في علم (الفلوكلور) - «إضفاء معان جديدة على قيم قديمة، يحملها القصص المنقول أو الموروث، وهي عملية تقتضي هنا أن يقوم ابن المقفع، فنياً، بإعادة بناء النص الأدبي وإخضاعه، سوسيولوجيًا، للبيئة الجديدة؛ حتى يكون المتلقي مشدوداً إلى الإبداع الجديد، وإلا فشلت العملية السردية برمتها»[٤٦]. والفن لا يمكن أن يترجم إلى لغة ما، إلا إذا تلاءم مع روح اللغة المترجم إليها، ومنحه المترجم من روحه ووجدانه ما يضيف إلى الأصل، فيصبح النص خلقاً جديداً. وما قام به ابن المقفع كان عملاً يكافئ الأصل؛ أي إنه نص أدبي له قيمته الفنية المميزة، والمغايرة - في الوقت ذاته - لسواه، وهذا ما يسمى بالترجمة المتكافئة[٤٧].

ومهما يكن، فإن الكتاب بصياغته العربية الرائدة لابن المقفع قد أثر تأثيراً كبيراً في الفكر العالمي، بله العربي، «فقد تنافست الأمم في ادخاره منذ كتب، وحرصت كل أمة أن تنقله إلى لغتها. فليس في لغات العالم ذات الآداب لغة إلا ترجم هذا الكتاب إليها. وبحق عنيت الأمم بهذا الكتاب العجيب، الذي يحوي من الحكم والآداب، وضروب السياسة، وأفانين القصص ما يملأ القارئ عبرة وإعجاباً وسروراً»[٤٨].

أما تأثيره في الفكر العربي فقد كان كبيراً أيضاً؛ إذ أخذ الشعراء ينظمونه، والكتاب يحاكونه، بعد أن راج رواجاً مميزاً، وخاصة بعد مقتل ابن المقفع. وكان الفرس يعتدونه أثراً فارسياً، لذا أبدوا عناية فائقة به، وهالوا المال هيلاً لمن عني به، وخاصة أسرة البرامكة في عهد الرشيد، فهذا يحيى البرمكي يجيز أبان بن عبد الحميد اللاحقي (ت نحو ٢٠٠هـ) مئة ألف درهم، وقيل: بل أكثر من ذلك، لنظمه (كليلة ودمنة) شعراً[٤٩]. وممن نظمها أيضاً سهل بن نوبخت، وعلي بن داود كاتب زبيدة، وبشر بن المعتمر، وغيرهم، كما يقول ابن النديم[٥٠]. وممن نظمها، لاحقاً، الوزير ابن الهبارية (ت ٥٠٤هـ)، بعنوان: (نتائج الفطنة في نظم كليلة ودمنة). وممن ألف على غزارتها وحذا حذوها سهل بن هارون، وعلي بن داود، وإخوان الصفا (في القرن الرابع الهجري) في رسالة (تداعي الحيوانات على الإنسان)، بل إن بعض الباحثين رأى أن اسم (إخوان الصفا) مقتبس من (كليلة ودمنة)؛ إذ ورد هذا الاسم في أول فصل (الحمامة المطوقة)[٥١]. وكذلك صنع أبو العلاء المعري (ت٤٤٩هـ) في كتاب (القائف) وهو على مثال كليلة ودمنة، في ستين كراسة، وله أكثر من كتاب في هذا الفن، وصل إلينا: منها (الصاهل والشاحج). كما ألف ابن ظفر الصقلي (ت ٥٦٥هـ) كتابه: (سلوان

المطاع في عدوان الأتباع)، وابن عربشاه (ت٨٥٤هـ) كتاب: (فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء)، وغير هؤلاء كثير(٥٢). وقد ظل تأثير كليلة ودمنة حياً، على الرغم من توالي العصور، نظماً ونثراً وإبداعاً واستلهاماً.

وفي كل ما تقدم بيانه ما يؤكد أهمية هذا الكتاب، وبعده الفكري العميق. وقد أشار ابن المقفع غير ما مرة في باب (عرض الكتاب)، إلى غايات الكتاب ومقاصده الخفية، التي ألح على قارئ الكتاب أن يتدبرها ويعرف حقيقتها؛ ليدخل إلى عالمها الحقيقي، ويفهم ما يريده مبدعها. ومما قاله في هذا الشأن: «ينبغي لمن قرأ هذا الكتاب أن يعرف الوجوه، التي وضعت له، وإلى أي غاية جرى مؤلفه فيه، عندما نسبه إلى البهائم، وأضافه إلى غير مفصح، وغير ذلك من الأوضاع التي جعلها أمثالاً؛ فإن قارئه متى لم يفعل ذلك، لم يدر ما أريد بتلك المعاني، ولا أي ثمرة يجتني منها، ولا أي نتيجة تحصل له من مقدمات ما تضمنه هذا الكتاب»(٥٣). وكذلك ذكر أن للكتاب أربعة أغراض، ينبغي للقارئ معرفتها؛ ليستدل على قيمة الكتاب، وسبل الانتفاع به، «... والغرض الرابع، وهو الأقصى، وذلك مخصوص بالفيلسوف خاصة»(٥٤). والمقصود بهذا الغرض الوقوف على المعاني الباطنة للكتاب، كما ذكر ابن المقفع. وفهم الدارسون أن الغرض «يمكن تلخيصه في أنه النصح للخلفاء، حتى لا يحيدوا عن طريق الصواب، وتفتيح أعين الرّعية حتى يعرفوا الظلم من العدل، وحتى يطالبوا بتحقيق العدل. ولم يوضحه ابن المقفع؛ لأن في إيضاحه خطراً عليه من المنصور، ولعل هذه النزعة فيه كانت من الأسباب في الإيعاز بقتله»(٥٥)؛

فالكتاب، إذن، يحكي قصة الصّراع بين الإرادة والوعي، أو بين السلطة والثقافة، أو السّيف والقلم. وكان حسّ ابن المقفّع الإصلاحيّ النقديّ دافعاً إلى تلميحه الصريح - إن جاز التعبير - إلى غايات الكتاب، دون مواربة؛ قصداً إلى توجيه القارئ ليبلغ غايات الكتاب الباطنة. والمظنون أنه نقله، أو فسره، بحسب تعبير ابن النديم(٥٦)، في بدايات نشوء الدولة العباسية، أي قبل كتبه السياسية الأخرى، وليس بعدها، ولا سيما (رسالة الصحابة)، التي أعاد فيها القول جذعاً، على نحو صريح، بما يتفق - في عدة مواضع - مع كليلة ودمنة، بعد أن أبى عليه واجبه في (الالتزام الأدبي)، والقيام بتأدية رسالته الفكرية في مواجهة السلطة، وتبصيرها والرعية سواء السبيل. وقديماً، عرف الفرس بعد أثر (كليلة ودمنة) في نفوس الساسة، وقيمته عندهم؛ إذ روى أبو حنيفة الدينوري (ت ٢٨٢هـ) أن كسرى أبرويز، في

صراعه مع بهرام جوبين، قال: «ما خفت بهرام قط كخوفي منه الساعة، حين أخبرت بإدمانه النظر في كتاب (كليلة ودمنة)؛ لأن كتاب (كليلة ودمنة) يفتح للمرء رأياً أفضل من رأيه، وحزماً أكثر من حزمه؛ لما فيه من الآداب والفطن»(٥٧).

كان الإصلاح السياسي والاجتماعي وكد ابن المقفع وديدنه، بعد أن تعمق في دراسة الحياة الاجتماعية والسياسية، وثقف آداب قومه الفرس المتعلقة بشؤون الدولة وقواعد الحكم وسياسة الرعية، فأراد أن يقدم حصيلة معرفته في هذا الميدان؛ لما يرى اضطراب الأمور، واختلال القيم، وانعدام الحرية السياسية، في عهد تأسيسي لسلطة جديدة. لا بد لها - والحال هذه - من دستور تعليمي في الحكم، يهتدي الحاكم بهديه، فلا يظلم الرعية، ويحسن السيرة فيهم. ولعل أفضل قالب يصب فيه خبرته ومعارفه تلك، هو القص على لسان الحيوان، أو الحكاية المقنعة - إن صح التعبير - التي يضمن بها غائلة السلطة الجائرة.

ومنذ البدء نتبين أن سبب تأليف الكتاب هو غاية له، في الوقت ذاته. فالكتاب - كما في الحكاية الإطارية أو الأساسية له - أعد لإصلاح الملك الظالم (دبشليم) الذي طغى وبغى، وتجبر وتكبر، وعبث بالرعية، وأساء السيرة، وكان لا يرتقي حاله إلا ازداد عتواً. وكان في زمانه رجل حكيم فيلسوف، يقال له (بيدبا)، فاستقر رأيه أن يواجه الملك، بما يعيده إلى جادة الصواب، ومحجة الهدى، ثم ألف هذا الكتاب «ليكون ظاهره لهواً للخواص والعوام، وباطنه رياضة لعقول الخاصة»(٥٨).

وهكذا، يسعى الفيلسوف من خلال الحكاية المقنعة إلى تقويم الملك، وإرشاده إلى سبل السلام، مع نفسه ومع الرعية، ومن ثم مع أعدائه ومناوئيه. وفي نهاية المطاف يتوقف الملك عن توجيه الأسئلة للفيلسوف: «فلما انتهى المنطق بالفيلسوف إلى هذا الموضع سكت الملك»(٥٩). وهذه هي النتيجة المنطقية للتخلص من فعل السرد أو القص، بيد أنه تخلص موفق محمود مرموز في الوقت نفسه؛ إذ يشعر القارئ أن الفيلسوف حقق غايته من الكتاب/ القصة، وهي ما أخبر به الفيلسوف الملك، قائلاً: «فإنه قد كمل فيك الحلم والعلم، وحسن العقل والنية، وتم فيك البأس والجود، واتفق منك القول والعمل؛ فلا يوجد في رأيك نقص، ولا في قولك سقط ولا عيب، وقد جمعت النجدة واللين؛ فلا توجد جباناً عند اللقاء، ولا ضيق الصدر، عندما ينوبك من الأشياء»(٦٠). ولا يخفى المغزى السياسي الأخلاقي لهذا الكلام؛ إذ إن فيه توجيهاً للحاكم أن يكون مثل (دبشليم)، بالصفات

التي حددها الفيلسوف، بعد صلاحه. بعبارة أخرى: تقوم بنية الإطراء على ثنائية ضدية، قوامها صفات المدح والثناء، التي تستحضر في الذهن، بالضرورة، الصفات النقيضة لها، غير المصرح بها. فذكر ما يحمد عليه الحاكم أو المرء، على وجه العموم، يستحضر في ذهنه الفعل النقيض، الذي يذم عليه إن أتاه. فصفة الحلم والعلم - على سبيل المثال - تقتضي البعد عن السفاهة والجهل، وكذا البأس والجود، وتمام الرأي، والنجدة واللين، والعدل، وما إلى ذلك. فيكون هذا المديح، إذن، بمنزلة المعيار الذي يضبط السلوك السياسي والاجتماعي للحاكم؛ بل هو محاولة لإغرائه بالتوحد - إن جاز التعبير - مع الممدوح/ المثال، أو النموذج.

وفي السياق ذاته، فإن (بيدبا) الفيلسوف، في باب (مقدمة الكتاب) حينما يستحضر ذكر الملوك، الذين كانوا أجداد (دبشليم)، وكان الأولى والأشبه به - كما يقول - أن يسلك سبيلهم، ويتبع آثارهم ويقفو محاسن ما أبقوه له؛ إنما يطالب (دبشليم) بأن يكون ابناً باراً بآبائه العظام العدول، ويرفض في الوقت ذاته، سلوك الملك وأسلوبه في ممارسة السلطة، إذ إن الإشارة إلى ماضي الأجداد المجيد وتراثهم الزاخر، تجعل منه نموذجاً أخلاقياً وسياسياً للملك؛ بوصفهم شخصيات مثالية، تشعر الملك - ضمناً - بما يجب أن يكون عليه، وبالماضي الذي يرتبط به ارتباطاً لا فكاك منه؛ إذ إنه يستمد شرعيته في الملك من خلال ارتباطه بأجداده، الذين لولا نسبته إليهم، ما ملكه الناس أمرهم: «واجتمعوا يملكون عليهم رجلاً من أولاد ملوكهم»[11]. وهكذا، يبدو أن استدعاء الشخصيات السياسية المثالية، أو الإشارة إلى ماضي الأسلاف المجيد يعبر، ههنا، عن رغبة إصلاحية، وليس محاولة إثبات لشرعية النظام الحاكم، والمحافظة عليه[12].

ولعلنا نتفق مع ما ذهب إليه أحمد أمين، حين رأى أن ابن المقفع في موقفه من الخليفة المنصور، يحاكي موقف (بيدبا) من (دبشليم)[13]، لذا رأى ابن المقفع أن يفيد من الكتاب، بحسب رؤيته الخاصة به، والمتساوقة مع الإطار السياسي والاجتماعي لعصره؛ ليعمل في الخلفاء والرعية، ما فعله (كليلة ودمنة) في الملك (دبشليم)، ومن جاء بعده من الملوك، في الهند وفارس، وهذا هو الغرض الرابع من الكتاب، والمخصوص بالفيلسوف. وهذا هو واجب الحكماء في كل زمان ومكان؛ إذ إن «الملوك لا تفيق من السورة إلا بمواعظ العلماء، وأدب الحكماء، والواجب على الملوك أن يتعظوا بمواعظ العلماء، والواجب على العلماء تقويم الملوك بألسنتها،

وتأديبها بحكمتها، وإظهار الحجة البينة اللازمة لهم؛ ليرتدعوا عما هم عليه من الاعوجاج، والخروج عن العدل»[٦٤].

بيد أن هذه التقية، أو الحكاية المقنعة - إن جاز التعبير - لم تفد ابن المقفع، فلم يحقق بغيته، كما حققها (بيدبا) الفيلسوف، فذهب ضحية فكره الإصلاحي، على الرغم من محاولته التضليلية البديعة، لضمان عادية الغاشم وحيف الظالم، ولكن هيهات (لا ينجي حذر من قدر)! ولعل السبب في ذلك يكمن في كونه ألح في باب (عرض الكتاب) على ضرورة تدبر المعاني الباطنة والخفية لكتابه، في إشارة مباشرة - إلى حد كبير - إلى غايته الخفية من الكتاب؛ مما أثار عليه حفيظة السلطة، ممثلة في شخص الخليفة الداهية أبي جعفر المنصور، الذي كان «من الحزم وصواب الرأي وحسن السياسة على ما تجاوز كل وصف»، كما جاء في تعبير المسعودي[٦٥]. ولكنه كان يضرب بشدة على يدي من تسول له نفسه المساس بسلطته القوية، إذ هو (سلطان الله في أرضه)[٦٦]، كما قال في إحدى خطبه. وهذا ما حداه على قتل عمه عبد الله بن علي، بعد أن أمنه[٦٧]، وكذا الحال مع أبي مسلم الخراساني، الذي كانت له اليد الطولى في قيام دولتهم، ومع ذلك لقي المصير ذاته، وبعد أن قتله، قال لابن أخيه عيسى بن موسى - وكان استرجع لما رآه مقتولاً -: «خلع الله قلبك! وهل كان لكم ملك، أو سلطان، أو أمر، أو نهي، مع أبي مسلم»[٦٨]. وفي هذا دلالة بينة على منهج المنصور في الحكم.

والمهم في الأمر، أن ابن المقفع دفع حياته ثمناً لفكره الإصلاحي، وموقفه الجاد من قضايا عصره، وأهم معالم هذا الفكر هو كتاب (كليلة ودمنة). وليس قتله عائداً إلى زندقته وشعوبيته - المزعومتين - كما رأى أحد الباحثين، حين قال: «إن ابن المقفع دفع دمه ثمناً لأول كتاب من كتب الأدب القصصي العربي، المرتبط ارتباطاً كاملاً بالتراث الأسطوري، ولعل هذه الحقيقة تعطي لهذا الكتاب أهميته الحقيقية في فن الكتابة العربية كلها، كما تعطي ثقلها الحضاري لرجال الفكر العرب، ولدورهم الطليعي في الدفاع عن الفكر والتضحية من أجل حضارة الإنسانية، وبقاء كرامة الإنسان»[٦٩]. ولست أرى هذا الرأي - على الرغم من وجاهته - في سبب قتل ابن المقفع؛ إذ المظنون أن كتاب الأمان، الذي كتبه لعبد الله بن علي عمّ المنصور[٧٠]، هو أهم الأسباب في قتله، كما قلنا آنفاً. أما (كليلة ودمنة) و (رسالة الصحابة)، وغيرهما من معالم الفكر السياسي لابن المقفع، فكانت بمنزلة الحوافز والمقدمات الأولية، التي أثارت موجدة المنصور عليه؛ أي إن سبب قتله

سياسي، يكمن في محاولة تدخل الثقافة بمسار السياسة، وبيان ما لها وما عليها. يقول محمد كرد علي عن ابن المقفع: «كان مقتله سياسياً، وما كان - ولله الحمد - في شيء من الغدر، ولا الفكر. وفي السياسة يقتل البريء، ويثلم الفاضل الحر»[٧١].

ونلوي زمام القول، مرة أخرى، إلى الكتاب ذاته، لنشير إلى قصصه التي تحمل مغزىً سياسياً، وهي تكاد تشمل الكتاب بمجمله، إذ إن أصل تأليفه سياسي، أو لنقل: إن حكاية الكتاب الأساسية سياسية، فضلاً عن أن كثيراً من قصصه تحفل بالحكم والأقوال والمواعظ السياسية، التي تعنى بموضوع السلطان، وما يتصل به من بقاء الملك، والحفاظ عليه، والتزام الحاكم بواجباته تجاه رعيته، ليكون سياسياً ناجحاً، والأخلاق التي تليق به، كالعدل والحزم والأناة والصبر وحسن العفو وسياسة الجند، وما إلى ذلك.

ويضم باب (عرض الكتاب) الكتاب كله قصصياً، من خلال وحدة الراوي (بيدبا الفيلسوف) والمروي له (دبشليم الملك)؛ إذ يحدد له الملك الموضوع الذي يبتغي الخوض فيه أو معرفة مغزاه، وإن كان (بيدبا) هو الذي يحفزه إلى هذا التحديد، من خلال متعة السرد ولذة القص وغرائبيته، والسعي إلى تأكيد صحة قضية سياسية أو قاعدة أخلاقية أو حكمة اجتماعية تربوية، فيسأل الملك سؤاله المتكرر دائماً: وكيف كان ذلك؟ مما يشي برغبة جامحة في السماع والتلقي، وغالباً ما يشرع (بيدبا) يسرد بادئاً بعبارة (زعموا أن)، التي تفيد أن الأحداث غير محددة الزمان؛ إذ هي تمثيل كنائي لمعنى حكمي، يريد المبدع إيصاله، ولعل في هذا الصنيع إثارة تشويقية للمتلقي، فضلاً عن الوظيفة الإبلاغية أو المعرفية. وأحياناً لا يشرع (بيدبا) يسرد مباشرة، بل يمهد لصنيعه ببعض الحكم والأقوال التي تنبثق من الحكاية ذاتها. أو تؤكدها فيما بعد.

ونمثل على هذا بما جاء في مطلع باب (إيلاذ - أو إيلاد - وإيراخت وشادرم ملك الهند)؛ إذ نقرأ: «قال الملك للفيلسوف: قد فهمت ما ذكرت في أمر العجل غير المتئد، ولا الناظر في العواقب. فأخبرني ما الذي إذا عمل به الملك كرم على رعيته، وثبت ملكه، وحفظ أرضه؟ ألحلم أم المروءة أم الجود أم الجرأة؟ قال الفيلسوف: إن أفضل ما حفظ به الملك ملكه، وثبت به سلطانه، وكرم به نفسه، هو الحلم والعقل؛ لأنهما رأس الأمور وملاكها، مع مشاورة اللبيب الرفيق العالم (...) كما زعم لنا مما كان بين (شادرم) ملك الهند، و(إيراخت) امرأته، وإيلاذ صاحب سره ورأيه. قال الملك: وكيف كان ذلك؟ قال الفيلسوف: ذكر لنا أن...»[٧٢]. وقد يؤخر (بيدبا) حكمته إلى نهاية القصة، كما فعل في باب (البوم والغربان).

وقد أومأنا إلى أن ملخص الحكاية الإطارية للكتاب هو أن الإسكندر الأكبر لما تغلب على ملوك الهند، واستولى على بلادهم، ملك عليهم رجلاً من ثقاته، ثم انصرف عن الهند، فما لبث أن خلعوه، «واجتمعوا يملكون عليهم رجلاً من أولاد ملوكهم، فملكوا عليهم ملكاً يقال له (دبشليم)، وخلعوا الرجل الذي كان خلفه عليهم الإسكندر، فلما استوثق له الأمر، واستقر له الملك، طغى وبغى، وتجبر وتكبر (...) فلما رأى ما هو عليه من الملك والسطوة، عبث بالرعية، واستصغر أمرهم، وأساء السيرة فيهم، وكان لا يرتقي حاله إلا ازداد عتوًا. فمكث على ذلك برهة من دهره. وكان في زمانه رجل فيلسوف من البراهمة، فاضل حكيم، يعرف بفضله، ويرجع في الأمور إلى قوله، يقال له (بيدبا). فلما رأى الملك، وما هو عليه من الظلم للرعية، فكر في وجه الحيلة في صرفه عما هو عليه، ورده إلى العدل والإنصاف»[٧٣]. ثم تتوالى الأحداث إلى أن استقر الرأي على تأليف كتاب (كليلة ودمنة)؛ «ليكون ظاهره لهواً للخواص والعوام، وباطنه رياضة لعقول الخاصة. وضمنه أيضاً ما يحتاج إليه الإنسان من سياسة نفسه، وأهله وخاصته، وجميع ما يحتاج إليه من أمر دينه ودنياه، وآخرته وأولاه»[٧٤].

وعلى الرغم من أن هذا الباب يشكل إطاراً قصصياً رابطاً لجميع أبواب الكتاب، إلا أن كل باب قائم بذاته ومستقل عن غيره من أبواب الكتاب الأخرى، على الرغم أيضاً من وجود الراوي/ بيدبا، خلف الشخصيات، مفسراً ما تقوم به، على نحو غير محايد في سرد الأحداث، فضلاً عن وجود ابن المقفع - دون ريب - خلف شخصية (بيدبا). ومن ثم تتآزر الأبواب جميعها لخدمة البنية الكلية للكتاب/ القصة، وتحقيق الغرض الأقصى، والمغزى الخفي المستور من فعل القص.

ويعد باب (الأسد والثور) بداية لصلب الكتاب، وما سبقه من أبواب، إنما هي مقدمات - ثلاث أو أربع على اختلاف الطبعات - وفيه يرمز الأسد إلى السلطة العليا في الدولة، وموقفه تجاه حاشيته، ومستشاريه، ووزرائه، وسيرهم، وما يحدث في غمار ذلك من حيل ومكايد ودس وافتراء، لبلوغ أماني النفس وحظوظها، والاستئثار بعظيم المنزلة ورفيع الجاه، كما صنع (دمنة) الشرير، الذي تآمر على الثور (شتربة)، بعدما علت منزلته عند الملك (الأسد)، وأضحى أقرب أعوانه إليه، فحسده (دمنة) وكاد له عند الأسد، حتى فتك به، وأرداه قتيلاً.

وتمثل هذه القصة حالة وزراء السلاطين وأعوانهم في كل العصور، قبل

عصر ابن المقفع وبعده. وقد اصطلى بنار السياسة وويلاتها عدد من وزراء عصر ابن المقفع.

ويجسد باب (البوم والغربان) صورة من صور الحياة السياسية لكل العصور؛ إذ يمثل السياسة الخارجية للدول، وكيفية حفاظها على أمنها واستقرارها، وما ينبغي للحاكم أن يصنعه تجاه عدوه المظهر للمودة والإخاء؛ إذ «ليس أحد بحقيق، إذا أتاه أمر من عدوه الذي يتخوفه على نفسه وجنده، وإن كان يلتمس الأمان والصلح، ويظهر المودة لجنده والسلامة لأصحابه، أن يثق به، ولا يطمئن إليه، ولا يغتر بقوله؛ فإنه قد يكون بأشباه ذلك يطلب النهزة والفرصة. ومثل العدو الذي لا ينبغي أن يغتر به، وإن هو أظهر المودة والصفاء، ومن يسترسل إلى عدوه ويطمئن إليه، فيصيبه الشر ما أصاب البوم من الغربان. قال الملك: وكيف كان ذلك؟ قال الفيلسوف: زعموا أن...»[٧٥].

وثمة أبواب يمكن المرء أن يقف عليها وقفة مكث وتدبر، في بحوث مستقلة، تكشف عن دلالتيها: التاريخية المعاصرة للكاتب، والإنسانية الخالدة، كما تكشف أيضاً عن مستواها الفني، ومدى أثرها في المتلقي.

غير أننا نشير، هنا، إلى أن كل باب من أبواب الكتاب احتوى عدداً من الحكايات أو الأمثال الحيوانية، التي تشكل جزءاً من الحكاية الرئيسة للباب؛ إذ كان أغلبها متولداً من رحم الحكاية الرئيسة وناجماً عنها، فهي قد تأتي برهاناً على قول ما، أو تفسيراً أو تأويلاً لما يهدف إليه المبدع، أو سرداً لمادة أدبية أو تعليمية، كبعض الحكم والأمثال والوصايا؛ أي إن ثمة تداخلاً بين الحكايات، دون انقطاع يضر بوحدتها البنيوية الفكرية المحكمة، وكأنما هي حلقات في سلسلة مترابطة. ومن الأمثلة على ذلك: باب (الأسد والثور)، وباب (البوم والغربان)، وغيرهما.

وأخيراً، لعل فيما حفل به الكتاب، من حكم ومواعظ وأقوال ووصايا زخرت بها القصص، خير مثال على إنسانية الكتاب وعالميته، وما ظفر به من ترجمات عديدة، شملت جل لغات العالم، إن لم نقل كلها، إذ إن ميزة هذا الفن تبرز بشكل جلي في أن مقاصده أو وظائفه السياسية والتربوية والاجتماعية والجمالية الفنية - تصلح - في كثير من الأحيان - لكل زمان ومكان.

ومن أمثلة هذه الحكم والأقوال السياسية في كتاب (كليلة ودمنة) قوله: «وقد قالت العلماء: أربعة لا ينبغي أن تكون في الملوك: الغضب؛ فإنه أجدر الأشياء مقتاً، والبخل؛ فإن صاحبه ليس بمعذور مع ذات يده، والكذب، فإنه ليس لأحد أن يجاوره، والعنف في المحاورة؛ فإن السفه ليس من شأنها (الملوك)»[٧٦]. وقوله:

«العاقل يصانع عدوه إذا اضطر إليه؛ فيظهر له وده ويريه من نفسه الاسترسال إليه، إذا لم يجد من ذلك بداً، ويعجل الانصراف عنه، إذا وجد إلى ذلك سبيلاً»[٧٧]. وقوله: «من غالب الملك الحازم الأريب المصنوع له، الذي لا تبطره السراء، ولا يدهشه الخوف، فإن حينه يجدر به»[٧٨].

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه الحكم السياسية التي يزخر بها الكتاب، كانت مادة خصبة، ومرعى ممرعاً، لمصنفي المصادر التراثية، كابن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦هـ)، الذي نهل من معين (كليلة ودمنة) في كتب السلطان، والحرب، والسؤدد، وغيرها، من كتابه الموسوعي: (عيون الأخبار) وحذا حذوه آخرون. كما كانت هذه الحكم من الأزواد الثقافية التي ينبغي لمن يروم الكتابة في دواوين الدولة أن يلم بها - كما قلنا من قبل - وكانت هذه الحكم أيضاً منهلاً عذباً لكتاب السياسة - فيما بعد - أي لمن ألف في (السياسة الملوكية أو السلطانية)، كالماوردي (ت٤٥٠هـ) في كتابه: (تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك)، والطرطوشي (ت ٥٢٠هـ) في كتابه: (سراج الملوك)، وابن الأزرق (ت ٨٩٦هـ) في كتابه: (بدائع السلك في طبائع الملك) وغيرهم كثير.

٣ - الأدب الصغير والأدب الكبير(*):

من المعلوم أن مدلول كلمة (أدب) عند ابن المقفع، ينصرف إلى التربية الخلقية، في ميادين الاجتماع والسياسة على وجه الخصوص؛ وليس إلى المعنى الخاص للأدب[٧٩]. أما كلمتا: (الصغير، والكبير) في العنوان، فليستا وصفاً لكلمة (الأدب)؛ إنما وصف للكتاب - كما رأى أحمد أمين - إذ «شاع استعمال هذا التعبير في ذلك العصر؛ فقالوا كتاب: (الطبقات الكبير)، لابن سعد. وأحياناً يحذفون كلمة (كتاب) ويبقون الوصف، فيقولون: (السير الكبير، والسير الصغير، لمحمد بن الحسن الشيباني). ومن هذا: (الأدب الصغير، والأدب الكبير)، فليس الصغير والكبير وصفين للأدب، ولكن للكتاب المفهوم ضمناً»[٨٠].

ويتضمن (الأدب الصغير) طائفة من الوصايا والمواعظ الأخلاقية، والاجتماعية، والسياسية، فليس مضمونه في السياسة فحسب. وقد ذكر ابن المقفع في مقدمته حاجة العقول إلى الأدب، ودوره في تنميتها، ثم بين مصادره في تأليف الكتاب، وهي الإفادة من أقوال السابقين، والتجربة الذاتية. وأفصح عن غايته من وضع الكتاب في ختام مقدمته، فقال: «وقد وضعت في هذا الكتاب من كلام الناس المحفوظ حروفاً، فيها عون على عمارة القلوب

وصقالها، وتجلية أبصارها، وإحياء للتفكير، وإقامة للتدبير، ودليل على محامد الأمور، ومكارم الأخلاق، إن شاء الله»[81].

أما ما يتعلق بالحكم السياسية المباشرة، فلم يبسط ابن المقفع فيها القول، بل أوجز، ومما قاله: «ولاية الناس بلاء عظيم، وعلى الوالي أربع خصال، هي أعمدة السلطان وأركانه، التي بها يقوم، وعليها يثبت: الاجتهاد في التخير، والمبالغة في التقدم، والتعهد الشديد، والجزاء العتيد»[82]. ثم يفصل القول في هذه الخصال تفصيلاً موجزاً ودقيقاً. وقال أيضاً: «لا يستطاع السلطان إلا بالوزراء والأعوان، ولا ينفع الوزراء إلا بالمودة والنصيحة، ولا المودة إلا مع الرأي والعفاف»[83]. وهذا الكتاب لا يعتمد منهجاً معيناً في مضمونه؛ إنما هو خطرات وشذرات بليغة موجزة، انقدحت في ذهن صاحبها، فدبجها دون ترتيب معين، وتلك طبيعة التأليف عصرئذ.

أما كتاب (الأدب - أو الآداب - الكبير) فكتاب سياسي بامتياز - إن جاز التعبير - وقد نقل عنه كل من ألف في ميدان السياسة الملوكية فيما بعد، ومضمونه موزع على موضوعين كبيرين؛ الأول: في آداب السلطان وصحبته، والثاني: في الصداقة والصديق وآداب الاجتماع. وفي القسم الذي يعنينا، ههنا، يبين ابن المقفع علاقة الراعي بالرعية، والحقوق والواجبات التي تقيم العدل والمساواة والتوازن بين الحاكم والمحكوم. وقد صدر ابن المقفع كتابه بمقدمة بين فيها فضل الأقدمين، وعلو كعبهم في العلم، وصنيعه هو في هذا الكتاب، فقال: «ولم نجدهم (القدماء) غادروا شيئاً، يجد واصف بليغ في صفة له مقالاً لم يسبقوه إليه: لا في تعظيم لله عز وجل، وترغيب فيما عنده، ولا في تصغير للدنيا، وتزهيد فيها، ولا في تحرير صنوف العلم، وتقسيم أقسامها، وتجزئة أجزائها، وتوضيح سبلها، وتبيين مآخذها، ولا في وجه من وجوه الأدب، وضروب الأخلاق. فلم يبق في جليل الأمر، ولا صغيره، لقائل بعدهم مقال. وقد بقيت أشياء من لطائف الأمور، فيها مواضع لصغار الفطن، مشتقة من جسام حكم الأولين وقولهم، فمن ذلك بعض ما أنا كاتب في كتابي هذا من أبواب الأدب، التي يحتاج إليها الناس»[84]. وابن المقفع، ههنا، يكشف عن المنهل الذي استقى منه أفكاره، وهو فكر القدماء، ولا سيما الأدب الساساني الفارسي، إضافة على ما تشتقه العقول الفطنة من لطائف الأمور ودقائقها؛ ويعني بذلك صنيعه في الكتاب. ولا ينبغي أن نفهم أن عمله كله مترجم أو منقول؛ إنما هو تواضع العارف، وتقدير العالم لقيمة علم الأقدمين. فضلاً عن أن نسبة الأقوال والأفكار إلى غير المعاصرين لها، أدعى للقبول، وأحرى بالسماع.

وقد استحوذ موضوع السلطان وصحبته على ذهن ابن المقفع، فهو لا يفتأ يذكره في أكثر من كتاب ومقام. وفي (الأدب الكبير) يتناول السلطان بالنصح في شؤونه كلها، الخاصة والعامة، والصفات التي يجدر أن يتحلى بها، وكيفية التعامل مع ولاته وعماله ورعيته. فعلى السلطان أن يستعين بالعلماء وأهل المروءة والدين؛ فهم الأعوان والإخوان والبطانة، ولا يغرم بالمديح؛ إذ لا يعدم أن يكون كذباً وتملقاً، وأن يعلم أن رضا الناس غاية لا تطلب؛ يقول مخاطباً السلطان: «فعليك بالتماس رضا الأخيار منهم، وذوي العقل؛ فإنك متى تصب ذلك تضع عنك مؤونة ما سواه»[٨٥]. ويحثه على احتمال نصح النصيح وعذله، والاستماع إلى الرأي الآخر: «عود نفسك الصبر على من خالفك من ذوي النصيحة، والتجرع لمرارة قولهم وعذلهم، ولا تسهلن سبيل ذلك إلا لأهل العقل والسن والمروءة؛ لئلا ينتشر من ذلك ما يجترئ به سفيه، أو يستخف به شانئ»[٨٦]. وعلى السلطان أن يحذر من الإفراط في الغضب، والتسرع في الرضا، وأن يكون حازماً رزيناً. وليس له «أن يغضب؛ لأن القدرة من وراء حاجته، وليس له أن يكذب؛ لأنه لا يقدر أحد على استكراهه على غير ما يريد، وليس له أن يبخل؛ لأنه أقل الناس عذراً في تخوف الفقر، وليس له أن يكون حقوداً؛ لأن خطره قد عظم عن مجازاة كل الناس، وليس له أن يكون حلافاً؛ لأن أحق الناس باتقاء الأيمان الملوك؛ فإنما يحمل الرجل على الحلف إحدى هذه الخصال: إما مهانة يجدها في نفسه، وضرع وحاجة إلى تصديق الناس إياه؛ وإما عيٌّ بالكلام، فيجعل الأيمان له حشواً ووصلاً؛ وإما تهمة قد عرفها من الناس لحديثه، فهو ينزل نفسه منزلة من لا يقبل قوله إلا بعد جهد اليمين؛ وإما عبث بالقول، وإرسال للسان على غير روية، ولا حسن تقدير، ولا تعويد له قول السداد والتثبت»[٨٧].

وعلى السلطان أن يكون عادلاً غير مولع بسوء الظن، وأن يتفقد أمور رعيته كلها، جليلها ودقيقها، وألا يكون حسوداً حقوداً، و«جماع ما يحتاج إليه الوالي من أمر الدنيا رأيان: رأي يقول به سلطانه، ورأي يزينه في الناس: ورأي القوة أحقهما بالبداءة، وأولاهما بالأثرة، ورأي التزيين أحضرهما حلاوة، وأكثرهما أعواناً، مع أن القوة من الزينة، والزينة من القوة؛ ولكن الأمر ينسب إلى معظمه وأصله»[٨٨].

وعلى هذا النحو، يمضي ابن المقفع في رسمه صورة الحاكم المثالي؛ من حيث المؤهلات التي ينبغي أن يحوزها ويتصف بها، والضوابط والتدابير التي تضمن له صلاح الملك وطاعة الرعية وولاءها. ثم ينتقل إلى تبيان آداب صحبة السلطان، فيحذر منها، ويرغب بالابتعاد عن

السلطان؛ فـ «إن ابتليت بصحبة السلطان، فعليك بطول المواظبة في غير معاتبة، ولا يحدثن لك الاستئناس به غفلة ولا تهاوناً. إذا رأيت السلطان يجعلك أخاً: فاجعله أباً، ثم إن زادك فزده. إذا نزلت من ذي منزلة أو سلطان، فلا ترين أن سلطانه زادك له توقيراً وإجلالاً، من غير أن يزيدك وداً ولا نصحاً، وانك ترى حقاً له التوقير والإجلال. وكن في مداراته والرفق به كالمؤتنف ما قبله، ولا تقدر الأمر بينك وبينه على ما كنت تعرف من أخلاقه؛ فإن الأخلاق مستحيلة مع الملك، وربما رأينا الرجل المدل على ذي السلطان بقدمه قد أضر به قدمه...»[٨٩]. ثم يمضي ابن المقفع على هذه الشاكلة، من إسداء الحكم النافعة والوصايا القيمة، التي تمتع العقل وتلذ الوجدان، والتي تضمن إقامة علاقة منطقية ومتوازنة بين الحاكم والمحكوم؛ فتراه - مثلاً - يحذر صاحب السلطان من الإكثار من ألفاظ الملق، ولا سيما إذا كان بمنزلة الثقة من السلطان؛ إلا إذا كان ذلك على رؤوس الأشهاد. ويحذره من مشايعة الهوى، والميل مع الوالي على الرعية، «وهذا هلاك الدين»، أو الميل مع الرعية على الوالي، «وهذا هلاك الدنيا».

ويوصي صاحب السلطان ألا يكون لحوحاً، وأن يرفق بالمسألة، ولا يكثر من الإدلال على السلطان لبلاء قديم عرف به، ولا يقع في قلبه تعتب على السلطان أو استزراء له؛ لأنه إن وقع في القلب، بدا في الوجه، إن كان حليماً، وبدا على اللسان، إن كان سفيهاً. ويحذر ابن المقفع وزير السلطان من أعدائه: «لأنه منفوس عليه مكانه بما ينفس على صاحب السلطان، ومحسود كما يحسد؛ غير أنه يجترأ عليه، ولا يجترأ على السلطان؛ لأن من حاسديه أحباء السلطان وأقاربه، الذين يشاركونه في المداخل والمنازل»[٩٠]. ويحض الوزير على التحفظ في القول، والحرص على الإجابة، ومجانبة المسخوط عليه من السلطان حتى يتوب عليه، والخضوع له إلا فيما يكرهه ذو الدين والعرض والمروءة، والبعد عن الكذب، والإجابة عن سؤال وجه إلى غيره؛ لأن «استلابك الكلام خفة بك، واستخفاف منك بالمسؤول وبالسائل، وما أنت قائل إن قال لك السائل: ما إياك سألت، أو قال لك المسؤول عند المسألة يعاد له بها: دونك فأجب»[٩١]!؟

ويطلب ابن المقفع من الوزير أن يراعي آداب الاستماع للسلطان، والإصغاء إلى كلامه؛ فيقول: «إذا كلمك الوالي فأصغ إلى كلامه، ولا تشغل طرفك عنه بنظر إلى غيره، ولا أطرافك بعمل، ولا قلبك بحديث نفس، واحذر هذه الخصلة من نفسك، وتعاهدها بجهدك»[٩٢]. ويحث الوزير على الرفق بنظرائه من الوزراء والخلان

والدخلاء، وأن يتخذهم إخواناً، ولا يجترئن على خلاف أصحابه، ثقة منه باعترافهم بفضل رأيه: لأن «الناس يعترفون بفضل الرجل، وينقادون له، ويتعلمون منه، وهم أخلياء، فإذا حضروا السلطان، لم يرض أحد منهم أن يقر له، ولا أن يكون له عليه في الرأي والعلم فضل، فاجترؤوا عليه بالخلاف والنقض؛ فإن ناقضهم صار كأحدهم، وليس بواجد في كل حين سامعاً فهماً أو قاضياً عدلاً، وإن ترك مناقضتهم، كان مغلوب الرأي مردود القول»[٩٣]. ويحذر ابن المقفع جليس السلطان من الاستئثار بصحبته، وأن يكتم ما يكرهه من رأيه: «فذلل نفسك باحتمال ما خالفك من رأي السلطان، وقررها على أن السلطان إنما كان سلطاناً لتتبعه في رأيه وهواه وأمره، ولا تكلفه اتباعك، وتغضب من خلافه إياك»[٩٤]. ولا يفتأ ابن المقفع يحذر من صحبة السلاطين، ويذكر مضارها وأخطارها: «فإن كنت حافظاً إن بلوك، جلداً إن قربوك، أميناً إن ائتمنوك، تعلمهم وأنت تريهم أنك تتعلم منهم، وتؤدبهم وكأنهم يؤدبونك، تشكرهم ولا تكلفهم الشكر، بصيراً بأهوائهم، مؤثراً لمنافعهم، ذليلاً إن ظلموك، راضياً إن أسخطوك؛ وإلا فالبعد منهم كل البعد، والحذر كل الحذر»[٩٥].

وعلى هذه الجادة الفكرية، يسير ابن المقفع في أدبه الكبير، مختتماً جملة نصائحه ومعارفه الفذة في حلبة السياسة بهذه الحكمة البديعة، التي تنم على سعة معرفته، وجلال فكره وعمقه، ولنسمعه يقول: «تحرز من سكر السلطان، وسكر المال، وسكر العلم، وسكر المنزلة، وسكر الشباب؛ فإنه ليس من هذا شيء إلا وهو ريح جنة تسلب العقل، وتذهب بالوقار، وتصرف القلب والسمع والبصر واللسان إلى غير المنافع»[٩٦].

ويمكن القول إن (الأدب الكبير) بصفحاته السبعين أو تزيد في بعض الطبعات، وبمقدمته الواضحة، التي ربما كانت بداية لمقدمات التآليف، وبموضوعه المحدد في السياسة والاجتماع؛ يمثل نتاجاً سياسياً فكرياً متميزاً في النثر العربي القديم. حاول فيه ابن المقفع أن يبني نظاماً سياسياً، قائماً على (ديموقراطية)، توافق الواقع السياسي آنذاك، معتمداً منهج النقل والعقل معاً، وليس النقل مقصوراً – ههنا – على تراث الساسانيين، وما خلفوه من نظم سياسية وإدارية؛ بل يلمح المرء آثاراً لحكمة الهند، وفلسفة اليونان، فضلاً عن مبادئ الإسلام السمحة، ومعانيه السامية، وأقوال الصحابة وحكمهم. فهو حينما يقرر خضوع الوزير أو غيره للسلطان وطاعته إياه، يبادر فيستثني ما يخالف الدين والمروءة؛ وبذا يستحضر – على نحو مباشر – ما قررته

الشريعة الغراء، ونص عليه الرسول الكريم ﷺ حين قال: **«لا طاعة في معصية الله، إنما الطاعة في المعروف»**(٩٧). وقال أيضاً: **«السمع والطاعة حق ما لم يؤمر بالمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»**(٩٨).

ولعل غاية ما يرمي إليه ابن المقفع في كتابه هذا، هو إيجاد حاكم صالح مثالي النزعة والسلوك، يخالف النظام السائد عصرئذ، القائم على القوة والسطوة والاستبداد بالرأي في كثير من الأحيان. وإن بدا في كلامه بعض اللين والمداراة والتحفظ، فذاك إيثار للحذر والسلامة، يغفر له، مع شدة المنصور وحرصه على سلطانه الموفور، وخوفه من الخروج على سيادة النظام، وعرفانه بحق الملك وصيانته من أخطار البغاة، ومروق شذاذ الآفاق. ولذا، فإن حرية الفكر السياسية كانت مقيدة، فكانت أفكار ابن المقفع في هذا الكتاب، وفي غيره، وخاصة في (رسالة الصحابة) خروجاً على المألوف، ودخولاً في المحظور، ومساساً بأمر، كان العرف السائد في أمثاله أن (لا مساس) فقضى نحبه - في بعض الأقوال - ثمناً لآرائه الإصلاحية السياسية على وجه الخصوص.

المصادر والمراجع

- **الأبي**، منصور بن الحسين: نثر الدر، تح: محمد علي قرنة وآخرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨١ - ١٩٩٠م.
- **ابن الأثير**، عز الدين: **الكامل في التاريخ**، تح: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٤، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.
- **الأفوه الأودي: ديوانه**، ضمن (الطرائف الأدبية)، تحقيق: عبد العزيز الميمني، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٧م.
- **أمين**، أحمد: **ضحى الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١٠، د.ت.
- **البخاري**، الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل: **صحيح البخاري**، بعناية مصطفى ديب البغا، دار العلوم الإنسانية، دمشق، ص٢، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
- **بروكلمان**، كارل: **تاريخ الأدب العربي**، الجزء الثالث، نقله إلى العربية: عبد الحليم النجار، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٦٩م.
- **الجابري**، محمد عابد: **العقل السياسي العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٤، ٢٠٠٠م.
- **الجاحظ**، أبو عثمان عمرو بن بحر: **البيان والتبيين**، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- **الجهشياري**، محمد بن عبدوس: كتاب الوزراء والكتاب، تح: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ط١، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م.
- **حسين، طه**: من حديث الشعر والنثر، دار المعارف بمصر، ط١٠، ١٩٦٩م.
- **حميدة**، عبد الرزاق: **قصص الحيوان في الأدب العربي**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د.ت.
- **الخراساني**، محمد غفراني: **عبد الله بن المقفع**،

الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥م.

- **ابن خلدون**، عبد الرحمن: **مقدمة ابن خلدون**، تصحيح وفهرسة: السعيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، المكتبة التجارية - مكة المكرمة، ط٣، د.ت.
- **ابن خلكان**، شمس الدين أحمد بن محمد: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت.
- **خورشيد**، فاروق: **أديب الأسطورة عند العرب**، سلسلة عالم المعرفة، العدد (٢٨٤)، الكويت، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.
- **الدينوري**، أبو حنيفة: **الأخبار الطوال**، تح: عبد المنعم عامر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط١، ١٩٦٠م.
- **الذهبي، شمس الدين** محمد بن أحمد: **سير أعلام النبلاء**، تح: محب الدين العمروي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
- **السيوطي**، جلال الدين: تاريخ الخلفاء، بعناية: مصطفى عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- **الشريف المرتضى**، علي بن الحسين: **أمالي المرتضى**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط١، ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م.
- **الشيخ موسى**، عبد الله: **الكاتب والسلطة**، ترجمة: بشير السباعي، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٩٩م.
- **الصديق**، حسين: **المدخل إلى تاريخ الفكر العربي الإسلامي**، منشورات جامعة حلب، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.
- **صفوت**، أحمد زكي: **جمهرة رسائل العرب**، المكتبة العلمية، بيروت، د.ت.
- **ضيف**، شوقي: **العصر العباسي الأول**، دار المعارف بمصر، ط٦، د.ت.
- **الطبري**، محمد بن جرير: **تاريخ الأمم والملوك**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. مصورة عن طبعة دار المعارف بمصر، بيروت، د.ت.
- **ابن الطقطقا**، محمد بن علي بن طباطبا: **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، دار صادر، بيروت، د.ت.
- **ابن عبد ربه**، أحمد بن محمد: **العقد** (الفريد)، شرحه وضبطه: أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.
- **القلقشندي**، أحمد بن علي: **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، شرحه وعلق عليه وقابل نصوصه: محمد حسين شمس الدين ويوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- **ابن كثير**، الحافظ إسماعيل بن عمر: **البداية والنهاية**، تح: أحمد عبد الوهاب فتيح، دار الحديث، القاهرة، ط٥، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.
- **كرد علي، محمد**: أمراء البيان، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.

(❖) **رسائل البلغاء** (اختيار **وتصنيف**)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ط٣، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م.

- المسعودي، علي بن الحسين: **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تح: سعيد اللحام، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
- **مسلم**، الإمام بن الحجاج: **صحيح مسلم**، عني به: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
- **ابن المعتز**، عبد الله: **طبقات الشعراء**، تح: عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٧٦م.
- **ابن المقفع**، عبد الله: **آثار ابن المقفع**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.

(❖) **الأدب الكبير والأدب الصغير**، بعناية: سعيد عقيل، دار الجيل، بيروت، ط١، ٢٠٠١م. (وكلاهما أيضاً ضمن رسائل البلغاء).

(❖) **رسالة الصحابة**، (ضمن: رسائل البلغاء، اختيار وتصنيف: محمد كرد علي).

(❖) **كليلة ودمنة**، بعناية: محمد حسن نائل المرصفي، دار المسيرة، بيروت، ط٤،

١٤٠١هـ/١٩٨١م.

(✣) **كليلة ودمنة**، تح: عبد الوهاب عزام، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٨٦م.

- **ابن منظور**، محمد بن مكرم: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

- **النجار**، محمد رجب: **(حكايات الحيوان في التراث العربي)**، مجلة عالم الفكر، الكويت، مج٢٤، العددان الأول والثاني، ١٩٩٥م.

- **ابن النديم**، محمد بن أبي يعقوب: **الفهرست**، شرحه وعلق عليه: يوسف علي طويل، وصنع فهارسه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

الحواشي

(١) انظر في ترجمته: الجهشياري: الوزراء والكتاب، ص ١٠٣-١١٠. وابن النديم: الفرسهت، ص ١٨٩ - ١٩٠. وابن خلكان: وفيات الأعيان ١٥١/٢ - ١٥٥. والذهبي: سير أعلام النبلاء ٤٠٦/٦ - ٤٠٧. وابن كثير: البداية والنهاية ١٠٤/١٠. وكرد علي: أمراء البيان ٩٩/١ - ١٥٨. وأمين، أحمد: ضحى الإسلام ١٩٥/١-٢٢٨. وحسين، طه: من حديث الشعر والنثر، ص٤٠، ٤٦-٤٩. وضيف، شوقي: العصر العباسي الأول، ص ٥٠٧ - ٥٢٦، والفن ومذاهبه في النثر العربي، ص ١٣٤-١٤٤. والخراساني، محمد غفراني: عبد الله بن المقفع، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥م، ١٩٦٥م، ص٦١-١٢٠. ومصادر غيرها.

(٢) طبعت هذه الكتب غير مرة، وسنشير إلى الطبعة المعتمدة في مواضعها.

(٣) ابن المقفع: رسالة الصحابة، ص١٣٩. (ضمن رسائل البلغاء، اختيار وتصنيف: محمد كرد علي، ص١١٧-١٣٤). وهي المرادة عند الإطلاق.

(٤) المصدر نفسه، ص١١٧.

(٥) أمين، أحمد: ضحى الإسلام ٢٠٥/١. وضيف، شوقي: العصر العباسي الأول، ص٥١٦.

(٦) رسالة الصحابة، ص١٢٩.

(٧) من حديث الشعر والنثر، ص٤٦-٤٧.

(٨) تاريخ الأدب العربي، الجزء الثالث، نقله إلى العربية: عبد الحليم النجار، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٦٩م، ١٠٠/٣.

(٩) رسالة الصحابة، ص١١٨.

(١٠) نفسه، ص ١٢٠.

(١١) نفسه، ص ١٢١.

(١٢) نفسه، ص ١٢٣.

(١٣) نفسه، ص ١٢٥.

(١٤) نفسه، ص ١٢٦.

(١٥) نفسه، ص ١٢٦ - ١٢٧.

(١٦) ضيف، شوقي: العصر العباسي الأول، ص٥١٩. وانظر: مقدمة ابن خلدون ٢١/١.

(١٧) رسالة الصحابة، ص١٢٩.

(١٨) البيت للأفوه الأودي؛ وهو شاعر جاهلي، انظر: الميمني، عبد العزيز: الطرائف الأدبية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٧م، ص١٠ (ديوان الأفوه الأودي).

(١٩) رسالة الصحابة، ص ١٣٠.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٣١.

(٢١) نفسه، ص ١٣١.

(٢٢) نفسه، ص ١٣٢. وغشم العمال: ظلمهم.

(٢٣) ابن الطقطقا: الفخري، ص ١٨٢.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(٢٥) رسالة الصحابة، ص١٣٢.

(٢٦) رسالة الصحابة، (ضمن جمهرة رسائل العرب) ٤٧/٣-٤٨. وهذه الخاتمة غير واردة في الطبعة المعتمدة من قبل، والمرادة عند الإطلاق.

(٢٧) ضيف، شوقي: العصر العباسي الأول، ص٥٢٠.

(٢٨) الجابري، محمد عابد: العقل السياسي العربي، ص٣٥١.

(٢٩) الطبري ٨٨/٨. والأبي: نثر الدر ٨٧/٣، والسيوطي: تاريخ الخلفاء، ص٢٢٩. والقول في العقد الفريد منسوب إلى المأمون: ٢٥/١، ٨٤.

(٣٠) الجهشياري: الوزراء والكتّاب، ص١٠٣.

(٣١) الفهرست، ص١٩٠.

(٣٢) انظر: الشريف المرتضى: أمالي المرتضى ١٣٦/١. وابن خلكان: وفيات الأعيان ١٥٣/٢. والذهبي: سير أعلام النبلاء ٤٠٦/٦. وابن كثير: البداية والنهاية ١٠٤/١٠ (ولم يذكر ابن كثير سبب قتله).

(٣٣) الجهشياري: المصدر نفسه، ص ١٠٤. ومحمد بن علي: وهو والد المنصور. ومولود لغير رشدة (بكسر الراء وفتحها): أي غير صحيح النسب.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٣٥) كرد علي، محمد: أمراء البيان ١٢٨/١.

(٣٦) كليلة ودمنة، تح: عبد الوهاب عزام، دار المعارف بمصر، ط٣، ١٩٨٦م، ص٢. (وهي المرادة عند الإطلاق). ونظراً للاختلاف بين طبعات الكتاب، سنعتمد غير طبعة منه، ونشير إلى ذلك عند التوثيق.

(٣٧) انظر: مقدمة عبد الوهاب عزام للكتاب، ص٢٥-٣٦، ٤٧. والخراساني، محمد غفراني: عبد الله ابن المقفع، ص٢١٤ - ٢١٨، ٢٤٠ - ٢٤٨.

(٣٨) البيان والتبيين ٢٩/٣.

(٣٩) القلقشندي: صبح الأعشى ٤٥٠/١٤.

(٤٠) انظر: الخرساني: عبد الله ابن المقفع، ص ٢١٤.

(٤١) الجابري، محمد عابد: العقل السياسي العربي، ص٣٤١.

(٤٢) كليلة ودمنة، ص١٢.

(٤٣) عزام، عبد الوهاب: مقدمة تحقيقه (كليلة ودمنة)، ص٤٨.

(٤٤) المرجع نفسه، ص٤٨.

(٤٥) الفهرست، ص٤٧٧.

(٤٦) النجار، محمد رجب: حكايات الحيوان في التراث العربي، مجلة عالم الفكر، ص١٩٥.

(٤٧) انظر: خورشيد، فاروق: أديب الأسطورة عند العرب، ص١٦، ١٠١.

(٤٨) عزام، عبد الوهاب: مقدمة كليلة ودمنة، ص ١٤.

(٤٩) ابن المعتز، عبد الله: طبقات الشعراء، ص٢٤١.

(٥٠) الفهرست، ص٤٧٧.

(٥١) انظر: أمين: ضحى الإسلام ٢٢١/١. وانظر: كليلة ودمنة (باب الحمامة المطوقة)، ص١٢٥.

(٥٢) انظر فيمن نظم كليلة ودمنة أو حاكاها نثراً: حميدة، عبد الرزاق: قصص الحيوان في الأدب العربي، ص١٢٥- ١٩١. والخراساني: عبد الله بن المقفع، ص٢٥٢ - ٢٦٥.

(٥٣) كليلة ودمنة، ص٦٦ (ط. المرصفي).

(٥٤) كليلة ودمنة، ص٧٨ (ط. المرصفي).

(٥٥) أمين، أحمد: ضحى الإسلام ٢١٩/١.

(٥٦) الفهرست: ص ٤٧٧. وانظر: حكايات الحيوان في التراث العربي، مجلة عالم الفكر، ص١٩٥.

(٥٧) الأخبار الطوال، ص ٨٦.

(٥٨) كليلة ودمنة، ص ٤٩ (ط. المرصفي).

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٨ (ط. المرصفي).

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٨٨ (ط. المرصفي).

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٩ (ط. المرصفي).

(٦٢) انظر: الشيخ موسى، عبد الله: الكاتب والسلطة، ص ٤٦.

(٦٣) ضحى الإسلام ٢١٨/١.

(٦٤) كليلة ودمنة، ص ٤٥، (ط. المرصفي). السورة من السلطان: سطوته، ومن الغضب: شدته وحدته وهياجه.

(٦٥) مروج الذهب ٣٢٠/٣.

(٦٦) انظر: العقد الفريد ٩٦/٤.

(٦٧) مروج الذهب ٣٠٢/٣، ٣١٧.

(٦٨) ابن الأثير: الكامل ٥/٦٣.
(٦٩) خورشيد، فاروق: أديب الأسطورة عند العرب، ص ١٠٢.
(٧٠) انظر: الجهشياري: الوزراء والكتاب، ص ١٠٣ - ١٠٨. كرد علي: أمراء البيان ١/١٢٦ وما بعدها. وضيف: الفن ومذاهبه في النثر العربي، ص١٣٥.
(٧١) أمراء البيان ١/١٢٦.
(٧٢) كليلة ودمنة، ص ١٨٩ - ١٩٠.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٩ - ٣٠ (ط. المرصفي).
(٧٤) المصدر نفسه، ص ٤٩ (ط. المرصفي).
(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٤٧ - ١٤٨.
(٧٦) كليلة ودمنة، ص ٤٢ - ٤٣ (ط. المرصفي).
(٧٧) كليلة ودمنة، ص ٢٣٥.
(٧٨) نفسه، ص ١٧٢. والحين: الهلاك، والمحنة.
(❖) طبع كتابا: (الأدب الصغير) و(الأدب الكبير) غير مرة، فقد نشرهما أحمد زكي باشا سنة ١٩١١م، ونشرهما محمد كرد علي ضمن (رسائل البلغاء)، ونشرتهما دار مكتبة الحياة ببيروت، مع آثار ابن المقفع الكاملة، ونشرا بتحقيق: إنعام الفوال، عن دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٤م. ونشرتهما دار الجيل، بعناية: سعيد عقيل، ط١، ٢٠٠١م، (وهي المرادة عند الإطلاق). وثمة طبعات أخرى كثيرة.
(٧٩) انظر حول تبيان مفهوم الأدب عند العرب: الصديق، حسين: مقدمة في نظرية الأدب العربي الإسلامي، ص ٤٠ -٥١.
(٨٠) ضحى الإسلام ١/١٩٩.
(٨١) الأدب الصغير (ضمن كتاب: الأدب الكبير والأدب الصغير)، ص ٧٨.
(٨٢) الأدب الصغير، ص٨٥. ومعنى العتيد: المهيأ والحاضر، وفي التنزيل العزيز: ﴿ما يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إلا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ (سورة ق: ٥٠/١٨).
(٨٣) الأدب الصغير، ص٨٦.
(٨٤) الأدب الكبير، ص٨. وانظر: رسائل البلغاء (الأدب الكبير)، ص٤١. وآثار ابن المقفع (الأدب الكبير)، ص٢٨٠.
(٨٥) الأدب الكبير، ص١٣.
(٨٦) المصدر نفسه، ص١٤. والشانئ: هو المبغض.
(٨٧) نفسه، ص١٨-١٩. وانظر: رسائل البلغاء (الأدب الكبير)، ص٥١. والضرع: التذلل، والخضوع، والاستكانة، وبذل ماء الوجه.
(٨٨) الأدب الكبير، ص٢٢. وانظر: رسائل البلغاء (الأدب الكبير)، ص٥٤.
(٨٩) نفسه، ص٢٣. ورسائل البلغاء، ص٥٤-٥٥. والمؤتنف: يقال: ائتنف الشيء: ابتداء وأخذ به، واستقبله. ومستحيلة: متحولة ومتغيرة.
(٩٠) نفسه، ص٢٨. ورسائل البلغاء، ص٥٩. منفوس: محسود: يقال: نفس الشيء، وبه على فلان: حسده عليه، ولم يره أهلاً له.
(٩١) الأدب الكبير، ص٣١. ورسائل البلغاء ص٦٢.
(٩٢) الأدب الكبير، ص٣٢. ورسائل البلغاء ص٦٣-٦٤.
(٩٣) الأدب الكبير، ص٣٣. ورسائل البلغاء ص٦٤-٦٥.
(٩٤) الأدب الكبير، ص٣٦. ورسائل البلغاء ص٦٨.
(٩٥) الأدب الكبير، ص٣٨. ورسائل البلغاء ص٧٠.
(٩٦) الأدب الكبير، ص٣٨. والجنة: الجنون.
(٩٧) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب (٩)، ص٧٦٩ برقم ١٨٤٠.
(٩٨) صحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب (١٠٧)، ٢/٩٩٥ برقم ٢٧٩٦، وانظر: كتاب الأحكام، باب (٤)، ٤/٢٤٥١ برقم ٦٧٢٥.

٧١

العولمة والدولة

ترجمة: د. طلال عبد المعطي مصطفى(*)

مقدمة:

في بداية القرن الواحد والعشرون، ونحن نعيش في عصر العولمة، السؤال المطروح: هل تشكل العولمة خطراً على نظام «وست فالا».

أعد هذا النظام من إطار من السيطرة، وجوهر هذا النموذج من الحكم استند على مبادئ السيادة وسيطرة الدولة، والتي يقصد بها أن العالم مقسم إلى مجموعات إقليمية، كل واحدة منها محكومة من قبل حكومة مستقلة.

(*) باحث في علم الاجتماع (سورية).

- العمل الفني: الفنان علي الكفري.

وبالإضافة إلى استقلالية دولة «وست فالا»، وهي تمارس سيطرة شاملة مانعة وهامة في الميدان الإقليمي.

هذا الاستقلال له جانبان: خارجي وداخلي، ويقصدبالاستقلال الداخلي: ممارسة الحكومة السلطة المطلقة على جوانب المجتمع كافة بشكل عملي، أما الخارجي فيقصد به استبعاد أي سلطة مطلقة من خارج الدولة.

هذه المقالة سوف تناقش بإيجاز، مضمون العولمة بالنسبة للدولة، فقد كتب العديد من الباحثين عن التعارض الحاصل بين العولمة والدولة، وقد تركزت هذه الكتابات حول الجدل الحاد حول ضعف الدولة مقابل قوة الدولة.

هناك شكوك عولمية تنكر حقيقة العولمة أو تتساءل عن الحجم المنسوب للعولمة، مقابل وجهة النظر هذه، هناك مؤيدو العولمة والذين يجادلون على أن العولمة لا يمكن مواجهتها.

ومنذ انتشار هذه الآراء بمساحة واسعة، فقد قيدت لمكان بإملاءتها، لذلك تركز هذه المقالة فقط على هذه النتائج، والتي عملياً وثيقة الصلة بالسؤال، فيما إذا كانت العولمة قوضت الدولة، وهكذا، سوف لن تخاطب مباشرة قضايا العولمة من أجل علاقات المجتمع والدولة من أجل الديمقراطية، المجتمع المدني، الهجرة، الهوية القومية، الثقافة، والتي هي قضايا مرتبطة ببعضها البعض، وتأخذ بعين الاعتبار هذه المقالة العلاقة بين الدولة والعولمة كواحدة من كل التغير والاستمرار، إنها مستمرة، لأن جوهر الحكم مرتب في علاقة الدولة بالعالم المعاصر المعولم متواصل، ومن ناحية ثانية، هناك تغيرات في طبيعة الدولة، مثل قدراتها ومحتوياتها السياسية الموافقة للعولمة.

يختبر القسم الأول من هذه المقالة ضعف الدولة كنتيجة من نتائج العولمة بشكل عام، نظام دولة «وست فالا» هو جزءاً من التاريخ القديم، ودائماً هناك اعتداءات على استقلال الدولة، وسيتم البحث في تأثيرها على استقلال الدولة في العولمة الأمنية- العسكرية، والسياسية الاقتصادية.

يبحث القسم الثاني بشكل عام استمرار قوة الدولة، واستمرار هذه الآراء المضادة في النتيجة، إنها تناقش على أن العولمة ساهمت في الحد من سيطرة الدولة المستقلة، ومازالت الدولة على قيد الحياة في عصر العولمة.

أولاً، ضعف الدولة:

في الواقع، أصبحت كل الدول القومية جزءاً من النموذج الأكبر للتحولات العولمية، من تدفق البضائع، رأس المال، المعرفة، الاتصالات، والأسلحة، الجريمة والتلوث،



الموضة والمعتقدات، والتي تتحرك بسرعة عبر الحدود الإقليمية، والملاحظ أن قوة التنافسات العسكرية والسياسية المركزية للدولة قد ضعفت في السيطرة على العلاقات الدولية منذ نهاية الحرب الباردة، فلم توقف الحدود القومية تدفق المعلومات وتطوير تكنولوجيا المعلومات، كما أشار (روسينو 1990 Rosenau) في السياسات العالمية المعلنة،هناك أبعاد مهمة للحياة العالمية أكثر من العلاقات بين القوميات، وبالفعل، يجب أن نتوقع ذلك، أن هناك تحولات في القوى الاقتصادية الاجتماعية الديناميكية في العالم المعاصر، فالباحث يحتاج فقط لقراءة أعمال (بيتر درايكر وجون نـاسبـت- PETER DRUCKER AND GOHN NAISBITT) ليدرك هذه التحولات، فهناك حقائق جديدة، واحدة من هذه الحقائق الجديدة، التي تبحث في ضرورة التحول من المجتمع الصناعي إلى مجتمع المعلومات أو مجتمع ما بعد الصناعي.

لقد جاءت التطورات التكنولوجية بتغيرات عميقة في الميادين الاقتصادية- الاجتماعية والسياسية، فعلى سبيل المثال، حولت موقع النشاط الاقتصادي، أي طبيعة المنافسة والعمليات الإنتاجية ، وضخامة قوة التغيرات التكنولوجية الصاعدة ،أي الثورة المعلوماتية (التقدم في الكمبيوتر، وأنظمة الاتصالات الهاتفية) حيث أسرعت الثورة المعلوماتية والتطورات التكنولوجية العولمة في العقدين الأخرين من القرن العشرين.

والسؤال المطروح: ماهي العولمة؟ ربما تحدد العولمة باندماج العلاقات الاقتصادية الاجتماعية والثقافية عبر الحدود، حيث نجد اليوم الكثير من المعلقين الإعلاميين ذهبوا إلى أبعد من التصريحات البسيطة للآراء الأساسية حول العولمة الاقتصادية، فهناك أيضاً، العولمة السياسية والأمنية- العسكرية.

تظهر ثلاثة أبعاد للعولمة ، في العلاقات بين الدولة المستقلة والعالم المعولم، وسوف نبحث بإيجاز هذه الآراء والنقاشات، التي تظهر كيف يتم الاعتداء على استقلال الدولة.

البعد الأول، العولمة الاقتصادية:

تشمل العولمة الاقتصادية الإنتاج والتسويق والإدارة والتجارة المالية ، أما السمة الأساسية للعولمة الاقتصادية فهي معروفة جيداً ما نحتاجه هنا فقط ذكرها باختصار.

١- اندماج الشركات المتعددة الجنسيات في الاقتصاد العالمي بسرعة كبيرة، حيث ازدادت الاستثمارات الأجنبية المباشرة، وخاصة من قبل الولايات المتحدة الأمريكية في الستينيات والسبعينيات بشكل مفاجئ ودرامتيكي.

أما في الثمانينيات ، فقد ازدادت الاستثمارات اليابانية والأوروبية الغربية ، وبالتوازي مع الاستثمارات الأمريكية، وفي فترة قصيرة نسبياً أصبحت بعض البلدان الصناعية الجديدة (مثل تايوان وكوريا الجنوبية) لاعبين أساسين، وقد رافق هذا التوسع الخارجي (ماوراء البحر) اندماج مشترك مع شركات أخرى من بلدان أخرى، وقد تم التأكيد على دور الشركات المتعددة الجنسيات في الاقتصاد العالمي من خلال نمو الاستثمارات الأجنبية المباشرة والاندماج المشترك في السبعينيات والثمانينات ، وبينما رفع العولمة من قوة الشركات المتعددة الجنسيات ، تقترح (سوزان سترنج - SUSAN STRANG) أن القوة في النهاية سوف تحول الدول إلى شركات.

٢- لقد حصل تحول هام في الأسواق المالية، فقد تصاعدت المتدفقات المالية بما فيها تنظيم المعاملات التجارية (السندات التجارية) حتى أصبح رأس المال القومي مندمجاً مع رأس المال المالي العالمي) ، وقد فعلت العولمة المالية ذلك من أجل تسهيل التعاون للاندماجات المشتركة، فقد أصبح التداول القومي باستطاعته تدويل ذلك في الخارج أكثر من الداخل، أيضاً أسرعت الاتصالات السريعة والثورة المعلوماتية العولمة المالية.

إنها تبدو في ذلك بالنسبة للدول صعبة السيطرة على هذه الحركة، كما حصل في

الأزمات المالية الأخيرة في آسيا الشرقية لعام ١٩٩٧-١٩٩٨.

٣- وفي المنظور العولمي تملك كل مؤسسات الأعمال، الإنتاج من السلع، الأسواق هذه التحولات ، فالمستويات العالية للتجارة (نسبة لحرية التجارة) والأسواق العالمية للكثير من البضائع والخدمات (الميسرة من عالمية الإنتاج، وتعزيز الاتصالات والمواصلات الواسعة، والبنى التحتية، وحرية التجارة) والمنافسة العالية وصعود التجارة الصناعية الداخلية، **هي جميعها مؤشرات للعولمة في التجارة والتي تضعف من سيطرة الدولة** ووفقاً لذلك، هناك أراء تقول إن العولمة الاقتصادية، خاصة نشاطات الشركات المتعددة الجنسيات، والتدفقات المالية العالمية الضخمة، ونمو التجارة العالمية ، التي دعمت من الإنجازات التكنولوجية، والإبداعات، وتطور الاتصالات وأنظمة المواصلات، جميعها تتحدى الدولة.

هذه التحديات ضخمة ، بحيث لاتستطيع الحكومات القومية لفترة طويلة أن تسيطر على انتشار الأفكار، ورأس المال، التكنولوجيا، العمل، التجارة، الملكية الخاصة للمصادر الاقتصادية، بالإضافة إلى التأثير الضعيف للحكومات القومية على المعاملات التجارية، فالعولمة تقود لزيادة التبعية وتضخيم المنافسة الدولية، فقد فقدت الحكومات القومية سيطرتها على السياسات الاقتصادية القومية وعلى مستقبلهما الاقتصادي الخاص بهما.

علاوة على ذلك ، تؤكد على ذلك بالاستناد إلى أن الدول لا تستطيع طويلاً دعم السلع الشعبية التقليدية، **وقد صنف (فيليب كيرني PHILIP G.CERNY) السلع الشعبية في ثلاث مجموعات:**

١- السلع القانونية: والتي تتضمن قوانين الحماية الجمركية وحقوق الملكية، ونظام التداول الثابت، وإلغاء الحواجز الداخلية للإنتاج ووحدات المعايير والنظام القانوني الذي يعمل على كبح المنافسة والصراعات.. إلخ.

٢- السلع الإنتاجية التسويقية: والتي تتضمن سيطرة الدولة المباشرة والغير مباشرة والمتعددة، أو النشاطات المكفولة من قبل الدولة للإنتاج والتسويق.

٤- السلع التسويقية الفردية:

والتي تتضمن الصحة والخدمات الترفيهية، والحماية البيئية ..إلخ.

أما (سوزان سترنج) تقترح مجال آخر، حيث السلطة والقوة للدولة لتزويد السلع الشعبية، فقد تقلصت : الدفاع، فلم تعد الجيوش قادرة على مقاومة المعتدين لمدة طويلة، ولكن لحفظ النظام المدني.

وفي الواقع، فقد أدركت الدول الحاجة لكسب أسهم السوق العالمي من أجل استمرارهم على قيد الحياة أكثر من المكتسبات الإقليمية.

وهناك آراء متطرفة تقول إن العولمة الاقتصادية توسعت لتضع النهاية لنظام الدولة ذات السيادة، وهذا يقود إلى تآكل وفقدان وإضعاف لدور الدولة.

وقد نشرت هذه الآراء في الصحف والمجلات بشكل واضح مثل (نهاية الدولة القومية) للكاتب (كنش أوما KENICHI OHAE-) ١٩٩٦، أو تقهقر الدولة للكاتبة (سوزان سترنج) ١٩٩٦.

ووفقاً لهذه الآراء، تشير العولمة الاقتصادية لنجاح أو انتصار السوق على الدولة القومية أو الاقتصاد على السياسة. وفي جذور هذا الاعتقاد أن وجهة النظر، التي تقول إن العولمة ما بعد سيطرة الحكومات القومية، وبالإضافة إلى ذلك، وضعت العولمة الاقتصادية - السياسية العسكرية- الأمنية مشكلات أمام استقلال الدولة.

البعد الثاني: العولمة السياسية:

فسرت العولمة السياسية، كفهم مخادع للقوة والسلطة السياسية،ولأشكال الحكم، وبالبحث في سمات العولمة السياسية نجد التالي:

١- أصبحت العلاقات السياسية أكثر عمقاً والتصاقاً، والتي قدمت كتحدي للتمايزات السياسية العالمية- الوطنية.

٢- هناك أنظمة ومؤسسات عالمية وفعالة خارج إطار الدولة، مثل مجموعات الضغط القومي، والتي ينتشر نشاطها على مستوى الميدان العالمي، مثل (المنظمات غير الحكومية) أو كما يطلق عليهم (روسينو ROSENOU ١٩٩٠، العوامل الحرة المستقلة، مثل الشركات المتعددة الجنسيات،والمنظمات الحكومية وغير الحكومية والمجموعات العرقية،والتي تؤثر على سلطة الدولة في حالة التبعية المعقدة وبالإضافة إلى ذلك تتسع القضايا التي تهتم به السياسات العالمية لتتضمن القضايا البيئية والاجتماعية والاقتصادية (قضايا غير أمنية غالباً تقدم كسياسات قانونية)بالإضافة إلى الشؤون الجغرافية - السياسية.

٣- انبثاق القانون العالمي أو الإنساني ضمن المجال الحالي للسياسات العالمية والذي يتحدى الدولة أيضاً.

البعد الثالث: العولمة العسكرية- الأمنية

يفهم الأمن القومي تقليدياً كنتيجة لتطبيق واستخدام القوة العسكرية لإنجاز الأهداف القومية.

فالبحث في العولمة العسكرية- الأمنية- والأجندة التقليدية للأمن القومي، هو إعادة تحديده كأمن عالمي أو اتفاق أمني تعاوني جديد، فقد وسعت العولمة مجال الأمن، فأصبح الأمن العالمي يتضمن قضايا بيئية مثل الخطر العالمي للثقب الأوزوني والمياه الحمضية.

وهنا تعني العولمة، أنه لم تعد تستطيع الدول القومية التحكم لمدة طويلة السيطرة على المتطلبات الأمنية الطبيعية مثل الحماية من المصادر التكنولوجية والمعلوماتية، بل ربما وسائل الخطر يمكن أن تكون الدولة، ولكن يمكن أيضاً أن تكون مجموعات وأفراد خارجين عن الدول، مثل الميليشيات الاثنية، الطوائف الدينية، الجريمة المنظمة والإرهاب.

فقد أصبحت الدول أكثر حساسية للتطورات العسكرية والأمنية في أقاليم أخرى مواكبة لزيادة العلاقات الاقتصادية والتجارية المالية أيضاً عبر منظمات مثل الناتو، وبالتالي أصبحت الدولة وسيادتها مقيدة، فالعولمة ليست حدثاً، إنما اندماج وتوسع مستمر للعلاقات المتصاعدة، فالاندماج المركب، سمة من سمات العولمة، والتي ظهرت عام ١٩٨٠ وانتشرت عام ١٩٩٠، خاصة مع التقدم في وسائل الاتصال وتكنولوجيا المعلومات.

جاء هذا الاندماج العميق أو المركب بحقائق جديدة في القرن الواحد والعشرين، فيتوجب على الدول القومية أن تجد طرقًا للتكيف كي تتغلب بفاعلية على هذه الحقائق.

ثانياً: قوة الدولة مستمرة:

مقابل وجهات النظر هذه حول اضمحلال أو تلاشي الدولة القومية، هناك وجهات نظر مضادة، تكشف عن عمليات متناقضة ومتضمنة في العولمة، وباختصار سوف أذكر بعض هذه الآراء المضادة التالية:

أ- لا شيء جديد:

أغلب الإجابات الشكوكية لا توافق على أن عملية العولمة مثل أي شيء مستمر وجديد بشكل أساسي، فعلى سبيل المثال، أكد كل من (هرستد وتمبسون HIRSTAND TOMPSON) بأنه «لا يوجد هدف قوي تجاه الاقتصاد العولمي، والقوميات الأساسية المتقدمة مستمرة من أجل أن تكون المهيمنة، ويقدمان خمسة نقاط نقدية لنظرية العولمة:

١- لا يعد الاقتصاد العالمي فريداً في التاريخ، فالدليل الإحصائي يظهر ذلك، أنه في الوقت الحاضر أقل انفتاحاً من عندما كان في فترة ١٨٧٠-١٩١٤.

٢- تظهر الشركات المتعددة الجنسيات بندرة نسبيًا في الواقع.

٣- تضخم حركة رأس المال وانتشار الاستثمارات الأجنبية المباشرة بنسبة عالية وسط الدول الصناعية المتقدمة.

٤- وعلى الصعيد التجاري انتشار المتدفقات المالية والاستثمارات في الثالوث الأوروبي - الياباني- أمريكا الشمالية.

٥- تملك القوى الاقتصادية الرئيسية الطاقة فيما تساو سياسياً لممارسة سيطرة قوية على الأسواق المالية والأهداف الاقتصادية.

٦- فالعولمة لن تكون بديلاً عن التعاون الدولي اقتصادياً على الصعيد العالمي.

بحث كل من (هرست وتمبسون) طبيعة الأسواق المالية العالمية، ونموذج التجارة العالمية، والاستثمارات الأجنبية وعدد الشركات المتعددة الجنسية وإمكانيات النمو في العالم المتطور، وقد أخبرونا أن هناك فرقاً بين اقتصاد العولمة والاقتصاد الذي يعتمد على التعاون الدولي بنسبة عالية، لم يكن للسياسات القومية في السابق أي جدوى، ومازالت مستمرة في الوقت الحاضر.

وفي الاقتصاد العالمي، نجد الدول القومية وأشكال أخرى من النظم العالمية وجدت وسندت بالدول القومية، التي لها دور أساسي في السيطرة الاقتصادية.

إن دور الدول القومية في (إمكانيات السيطرة العالمية والقومية للاقتصاد العالمي حيوي، وهكذا فعملية التعاون الدولي تقوي أهمية الدولة القومية.

حيث نجد عدداً وافياً من المستويات والنماذج للسيطرة، من مؤسسات العام والخاص، الدولة وغير الدولة، القومي والعالمي، فالسلطة جماعية إضافة إلى أن الدولة القومية مازالت لديها دور ذو مغزى وسط هذه القوى الحاكمة العالمي، لأنها تدمج القوى الحاكمة وقوى البنية التحتية، حيث تتدرج السلطة تصاعدياً إلى المستوى العالمي، وتنازلياً إلى وكالات أقل من القومية بكلمات أخرى تقوم الدولة بتحويل القوة تصاعدياً إلى (وكالات عالمية، والاتحادات مثل الاتحاد الأوروبي)، وتنازلياً إلى (وكالات إقليمية وأقل من قومية)، فما زال للدول الدور المركزي في ضبط الحدود الإقليمية، بالإضافة إلى تمثيل المواطنين ضمن هذه الحدود، وللقوى الشرعية القانونية.

ووفقاً ل (هرست وتامبسون- HIRST AND THOMPSON) العولمة لن تقود إلى «نهاية السياسة»، فهناك على كل حال نمو في القضايا السياسية خارج الحدود، ومشكلات قد تضعف الاختلافات بين القضايا العالمية والوطنية، (الخارجية والداخلية)، بإضافة إلى الاهتمامات المتداخلة في هكذا قضايا مثل البيئة،

الصحة، حقوق الإنسان، وهكذا هناك حاجة للتحكم والتنسيق خارج الحدود، ولهذا السبب، وفي مناطق محددة، هناك مراكز متعددة للسيطرة، وبنى سلطوية متناسقة.

وهناك منظور آخر، ذلك الذي يبحث في التاريخ كاستمرارية على سبيل المثال (روبرت جلين ROBERT GILIN) ، فبينما المعرفة والتكنولوجيا والاقتصاد وتطورات أخرى، حولت العالم وأكدت على أ، «والعولميون يفترضون بشكل خاطئ أن الدول حالما تحصل على حرية اقتصادية تامة يبالغون بالتغيرات التي وجدت في العلاقة بين الدولة والاقتصاد في القرن العشرين.

قبل الحرب العالمية الأولى وبالاستناد إلى النموذج الذهبي الكلاسيكي للحكومات القومية المتحكمة بسعر الصرف والتبادل، كان لها التأثير الضعيف في السيطرة على اقتصادياتها، فالدولة ربما تعود إلى دورها في القرن التاسع عشر في الاقتصاد وهذا ليس بالشيء الجديد.

أعتقد أن تلك الآراء التي تبحث في التاريخ كاستمرارية تواجه صعوبة في الدفاع عنها، إنها مثل النقاش الذي يقول أن الحملات الانتخابية لن تتغير باستخدام التلفزيون لأن المقترعون سيبقون يقترعون.

ثالثاً: التفاعل مع قوى أخرى:

من الصعوبة ، فصل دور الدولة القومية عن القوى الأخرى، والتي تقود التحولات في العالم المعاصر إذا أخذنا بعين الاعتبار تفاعل الدولة مع القوى الأخرى، وبالتالي التأثير متبادل ، وكأن الدول أصبحت عوامل اجتماعية ، لديها المعرفة، والقيم والنظام، وفوق ذلك، فعل كل هذه الأشياء تتم عبر العملية الموضوعية الداخلية للاشتراكية ، وهكذا ابتكرت الدول في عملية التفاعل الاجتماعي المتواصل مع عوامل أخرى من المجتمع العالمي وهم غير معزولين عن الوحدات الفردية.

وعلى كل حال ، ليست العولمة ظاهرة منعزلة عن المجتمع العالمي ، فالعولمة والمجتمع العالمي متناقضان ومصطدمان في إنتاج السياسات العالمية المعاصرة، فعلى سبيل المثال ، الكثير من السياسات المناهضة للنظام الخصخصة والليبرالية، التي ترى كقوى للعولمة الاقتصادية والتي هي جزء من التفاعل بين الدول(العملية الاشتراكية)

❖ رابعاً: دعامة الدولة

لم تنتج التطورات†في القرن العشرين أهمية بالنسبة لسيطرة الدولة ذات السيادة ، فما زال العالم مؤلف من دول مستقلة، التي ترتبط حول الوحدة الاقتصادية والإقليمية، والاستقلال السياسي.

أما الرأي، الذي يقول إن العولمة من المتعذر التغلب عليها، يمكن مواجهته، فمعظم التغيرات المهمة في العولمة المالية تعتمد بقوة على دعم الدولة وكانت بداية التشجيع من عام ١٩٦٠ . وتسهل الدولة القومية علم العولمة المالية بسلاسة، بالإضافة إلى الدعم والتشجيع للحكومات من أجل ابتكار التكنولوجيا هو مهم جداً، والدولة داعم رئيسي ومستفيد من التقدم التكنولوجي والاقتصادي ، وفوق ذلك ، يمكن أن تناقش ذلك من أن دور الدولة متصاعد إلى حد ما أكثر مما هو متناقض في نظام يعزز (المنافسات القومية).

فقد قدمت آسيا الشرقية روابط إيجابية بين الدول (حيث القدرة والقوة للدولة مرتفعة) والنجاح في الاقتصاد العولمي. وفيما يتعلق بذلك ، فالعولمة يتوجب رؤيتها فيما بعد التحكم بها.

كما يناقش (هيلد ومكرو - DAVID- HELD,A,MEGREW) أن الدول ستبقى على قيد الحياة ، أولها وفي المقام الأول لأن الاقتصاد العولمي لا يعني بالضرورة إضعاف من قوة الدولة، إنما تحول الظروف التي تمارس الدولة فيها قوتها، بالإضافة إلى تميز علاقات السوق، الدولة في الميدان الاقتصادي، وثانيهما: أن لكلا الدولة والعولمة الممارسة دور مركزي في النمو ومؤسسات السيطرة العولمية والإقليمية، حيث الاستقلال والسيطرة للدولة غير ضعيفة في هذه العمليات، ثالثهما: إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الدولة والعولمة العسكرية لهما أكثر من دور نشيط اليوم، كما هو ملاحظ في البوسنة والكوسفو، فالضمان الرئيسي للسلام والاستقرار في أوروبا يبقى للولايات المتحدة الأمريكية عبر الناتو.

خاتمة :التغير والتواصل:

كتب الكثير عن العولمة والدولة بغزارة في السنوات العشر الأخيرة، والتي نستطيع حصرها في وجهتي نظر مختلفتين، والتي يمكن البرهنة على شرعيتهما وصحتهما من خلال رسم صورة للعالم الحقيقي بالاعتماد على وجهة النظر التي تقول بالإمكان رؤية نصف الكأس مملوءاً أو فارغاً.

ومن خلال تحليل هذه الآراء المتناقضة ، من الصعوبة التنبوء بمستقبل الدولة القومية، فالتغيرات المرتبطة بالعولمة لها تأثيرات ذات معنى على الدولة،وعلى كل حال ، هذا ليس دليل على أننا سوف نصل إلى اندماج تام للاقتصاد العالمي أو انهيار الدولة.

وهكذا نستطيع أن نسأل : فيما إذا في المستقبل سوف تنتقل سيادة لسيادة أخرى – عولمية–وفي الواقع ، وفي بداية القرن الواحد والعشرين ، تبقى الدولة

القومية المسيطرة على صعيد التنظيم السياسي العالمي.

وعلى الرغم من أن الحقيقة هي أن هناك تحديات لسيادة الدولة واستقلالها في عصر العولمة، تتردد الدو ل في إخضاع كل القيود للقوى الجديدة.

وهكذا، ومن وجهة نظر (سوسن سترنج) حول (نهاية الدولة القومية) هي أيضاً حتمية، إنها تقدم الانطباع على أنها عملية لا مفر منها ، فيمكن لسيادة الدولة أن تتأثر بالتحولات الجديدة في العالم علاوة على ذلك ، لاتعتمد على ظروف غير معروفة، وعلى كل حال ، هناك عقبات بنيوية مهلكة بعيداً عن الدولة فالانتخابات يتوجب تنظيمها في كل مكان، والضرائب يتوجب دفعها للسلطات المختصة التي تستطيع أن تضبط المسؤولية من أجل الخدمات الشعبية ، مثل التربية والصحة وفي الوقت نفسه ، تستمر الدول بالعمل من أجل بيئة منظمة لا قتصادياتهم.

وفي غضون ذلك، وبوضوح نجد لدى الدول سيطرة أقل على بعض الأنشطة على أقاليمهم الخاصة في عصر العولمة، حيث أصبحت الحدود مائعة ، خاصة مع تأثير السلع الإلكترونية والأخرى مثل الستلايات ووسائل الاتصال والكومبيوتر وتدفق رؤوس الأموال والسلع التجارية جعل الدول المعاصرة غير قادرة على الحكم بهذه الظاهرة، مثل الشركات العالمية والإنتاج والتجارة العالمية ، فالدولة لا تستطيع طويلاً ممارسة التحكم على أسواقهم المالية لوحدهم، فتتأثر سيادة الدولة عبر مؤسسات متعددة في الاقتصاد العالمي (الغات ، صندوق النقد الدولي، الشركات المتعددة الجنسية... إلخ) فقد أحبطت الشركات المتعددة الجنسية الدول عبر السعر المتحول وإعادة نقل التسهيلات الإنتاجية.

أيضاً، أفقدت العولمة بعض الدعائم الثقافية والسيكولوجية الهامة للاستقلال، فعلى سبيل المثال، ومع المساعدة للروابط ما فوق الإقليمية ووسائل الاتصال العولمية التي وجدت وسط سلسلة متنوعة من المجموعات من الحركات النسائية إلى البيئية، هناك دليل قوي، على ذلك أن العولمة تتحدى الدولة المستقلة.

واتفق مع (هيلد) أن تأثير هذه التحديات من المحتمل أن تغير الظروف القومية والدولية المختلفة.

ومن الخطأ أن نجمع ذلك ، لأن الدولة عملياً مارست إضعاف حريتها الدولية في الاستقلال والفعل والتي هي قوضت بالكامل.

ولن يكون تأثيرُ العولمة على الدول القومية المختلفة واحداً ومشابهاً لأسباب عدة : أولها: هناك تنوع وسط الظروف

الاقتصادية الاجتماعية والثقافية والوطنية، بالإضافة إلى الموقع النهائي للدولة، وهكذا فالدول القومية تملك خيارات سياسية متنوعة في الاستجابة لظاهرة العولمة نفسها، فعلى سبيل المثال فالقوى الاقتصادية العالمية لها تأثير أضعف في حرية الاختيار السياسي للدول، مثل الولايات المتحدة الأمريكية،أو الصين أكثر من تركيا فالعولمة الاقتصادية بشكل رئيسي ، هي المواقع المساوم عليها للدول الضعيفة والصغيرة.

وككلمة أخيرة أعتقد أن في مرحلة ما بعد الحرب الباردة مازالت المصالح القومية تلقى معاملة كبيرة، كل دولة يتجذر الكبرياء في تاريخها الفريد وإنجازاتها، وكل شعب يتحدث بلغته الوطنية ويرفع علمه الوطني الخاص.

وتبعاً لهذا الفهم، فالوثيقة الاستراتيجية للأمن القومي للولايات المتحدة الأمريكية والمقدمة في سبتمبر عام ٢٠٠٢م تبدو أن أمريكا تمثل القوة المهيمنة. والمثال الأكثر جديداً استخدام القوة من قبل الولايات المتحدة الأمريكية للهيمنة في العراق، عام ٢٠٠٣م بالإضافة إلى ذلك لم تتوصل الولايات المتحدة الأمريكية إلى إجماع دولي على هذه القضية ، بل انفردت العديد من الدول الكبيرة مثل ألمانيا، فرنسا وبلجيكا، في الاحتجاج على الحرب الأمريكية في العراق، بينما دعمتها بريطانيا. وهكذا نجد في الاتحاد الأوروبي ، كما في العالم، استمرار القومية كقوة مهمة في عصر العولمة فالعالم مازال مستمراً في صيغ إقليمية تستند إلى دول منفصلة ، كل منهم يستمتع بحقوق مستقلة أساسية ومحددة، كل دولة مازالت لها مصالحها الخاصة لتطورها وتدافع عنها.

❖ ❖ ❖

شهاب الدين السهروردي في حلب

د. أحمد فوزي الهيب(*)

هو أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك الملقب بشهاب الدين السهروردي الحكيم[١]، ولد في مدينة (سُهْرَوَرْد)[٢] عام خمسين وخمسمائة للهجرة، وقضى فيها أيام عمره الأولى يتلقى من علمائها ما عندهم من ثقافات دينية إسلامية وعقلية بحثية وصوفية ذوقية[٣]، بيد أن مدينة سهرورد لم تروِ ظمأه الشديد إلى العلم والمعرفة، فيمّم وجهه شطر مدينة (مراغة)، فقرأ الحكمة وأصول الفقه على الشيخ (مجد الدين الجيلي) إلى أن برع فيهما(٤)، ثم سافر إلى (أصفهان)، فقرأ فيها كتاب

(*) كاتب وباحث في التراث العربي (سورية).
- العمل الفني: الفنان علي مقوص.

(البصائر) لابن سهلان الساوي[٥]، ثم تركها إلى مدينة (خربوط) في (ديار بكر) فأكرمه أميرها (عماد الدين قره أرسلان) وقدّره، فأهداه السهروردي كتاب الألواح العمادية في العلوم الحكمية ومصطلحاتها[٦]، ومع ذلك لم يطل به المقام في خربوط، إذ رحل عنها في الآفاق وصحب الصوفية، وأفاد منهم، وحصل لنفسه ملكة الاستقلال بالفكر، ثم اشتغل بنفسه حتى وصل إلى غايات مقامات الحكماء ونهايات مكاشفات الأولياء[٧]، ثم انتهى به التجوال إلى مدينة حلب الشهباء عام تسعة وسبعين وخمسمائة للهجرة.

نزل السهروردي في المدرسة الحلوية بحلب[٨] مثل أي عابر طريق، فلم يعرفه أحد من العلماء، ولكنه عندما ناقشهم وناظرهم تميز وظهر فضله، فأخرج له شيخ المدرسة الحلوية افتخار الدين رئيس الحنفية ثوبًا وأرسله مع ولده، فسكت السهروردي ساعة، ثم أخرج فصاً كبيرًا من الجواهر ما ملك أحد مثله، وطلب من ابن الشيخ افتخار الدين أن يسأل عن ثمنه وألا يبيعه إلا بعد أن يُعلمه، فبلغ ثمنه خمسة وعشرين ألف درهم، وزاده الملك الظاهر الأيوبي ملك حلب إلى الثلاثين، فلما علم السهروردي بذلك صعب عليه فأخذ الفص وضربه بحجر حتى فتته، ثم قال لولد الشيخ افتخار الدين: خذ هذه الثياب وقبل يد والدك نيابة عني، وقل له: لو أردنا الملبوس ما غُلبنا عليه.

سأل الملك الظاهر الأيوبي ملك حلب الشهباء افتخار الدين عن الفص، فأخبره أنه لشخص فقير نازل عنده، فعرف الملك الظاهر أنه شهاب الدين السهروردي، فقام إليه واجتمع به وأخذه إلى القلعة، وصار له شأن عظيم بعدما بحث مع الفقهاء سائر المذاهب فأعجزهم، واستطال عليهم، فتعصبوا عليه، وكتبوا إلى السلطان صلاح الدين الأيوبي: أدرك ولدك الظاهر، وإلا تلفت عقيدته، فكتب إليه صلاح الدين بإبعاده، فأبطأ في ذلك، فأمر صلاح الدين بمناظرة السهروردي[٩].

قال العلماء الذين ناظروا السهروردي في حلب له: إنك قلت في بعض تصانيفك إن الله قادر على أن يخلق نبيًا وهذا مستحيل، فقال: ما وجه استحالته، فإن الله القادر هو الذي لا يمتنع عليه شيء، فتعصبوا عليه واتفقوا على إباحة دمه[١٠]. وأما المستشرقان (فون كريمر) و(هورتن) فقد ذكرا سببًا آخر لقتله، ذهبا فيه إلى أن السهروردي تناول مشكلة (الإمامة) تناولاً فلسفيًا، ووضع مذهبه في دائرة الدعوة الفاطمية، ولهذا عُدّ السهروردي ثائرًا سياسيًا يعمل لقلب النظام الحاكم الأيوبي. واعتمد (هورتن) على نص للسهروردي قال فيه: «العالم ما خلا قط من الحكمة، ومن شخص قائم بها، عنده الحجج والبينات»[١١]. كما قال السهروردي بعدما صنف مراتب الحكماء:



«إن اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث[12] فله الرئاسة، وإن لم يتفق فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث، وإن لم يتفق فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث[13]، وهو خليفة الله، ولا تخلو الأرض من متوغل في التأله أبدًا، إذ لابد للخلافة من التلقي» وهذا الإمام الذي تتوفر فيه هذه الصفات- وهو الأحق بالرئاسة- قد يكون ظاهرًا فيكون الزمان نوريًا، وقد يكون خفيًا وهو مايسميه المتصوفة بالقطب[14]. إذن فالإمام في نظر السهروردي موجود في كل زمان، وله حق التشريع والتأويل والتعديل والتجديد، والنبوة في رأيه أيضًا ممكنة دائمًا ضرورية الحصول من وقت إلى وقت لحفظ النظام ومصلحة النوع.

ولاشك في أن هذا يوضح الحكمة في اختيار الفقهاء الذين ناظروا السهروردي لأسئلتهم، ولاسيما السؤال الخاص بقدرة الله تعالى على إرسال الرسل والأنبياء بعد الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، فليس قصدهم من سؤالهم إحراجًا له فحسب، وإنما حمله على الاعتراف بأفكاره الخاصة بصفات الإمام، وإظهار مابين هذه الأفكار وظاهر النصوص القرآنية من تناقض يبيح الإفتاء بإباحة دمه ويقتضيه. وعلى الرغم من هذا فإن السهروردي رد عليهم بأسلوب يفهم منه أنه حاول الدفاع عن القدرة الإلهية على طريقة أهل السنة، وتفهم منه أيضًا نظرية الفاطميين في الإمامة، وإذا أخذنا بالحسبان مدى حرص الأيوبيين

على وحدة الصف في وجه الفرنجة الذين كان خطرهم شديداً، وخوفهم من أي فكر يمكن أن يهدد ذلك، استطعنا أن ندرك سبب موافقة صلاح الدين الأيوبي على فتوى فقهاء حلب بقتله وإلحاحه على ذلك[١٥]. ومهما يكن من أمر فقد قُتل السهروردي، وأُلقي جثمانه من سور حلب، واختلف الناس، ولما يزالوا، في رأيهم فيه اختلافاً أوصلهم إلى أن يقفوا موقفين متناقضين، موقف يرفعه إلى أعلى درجات الإيمان، وموقف يهبط به إلى أدنى دركات الكفر، ورغم كل ما تقدم فإن قبره حتى الآن لما يزل موجوداً في محلة باب الفرج حيث أُلقي به في مسجد يحمل اسمه.

كان السهروردي يستعين بالسيمياء[١٦] ليزيد نفوذه على تابعيه ويبهر ناظريه ويدعم مركزه، فبينما كان يمشي مع جماعة قرب حلب جرى ذكر فن السيمياء وبدائعه ومايعرف الشيخ منه، فمشى قليلاً وقال: ما أحسن دمشق وهذه المواضع، فنظروا وإذا من ناحية الشرق جواسق[١٧] عالية متدانية بعضها إلى بعض مبيضة، وهي من أحسن مايكون بنية وزخرفة، وبها طاقات كبار فيها نساء، مايكون أحسن منهن قط، وأصوات مغان وأشجار لم تكن لتعرف من قبل، فعجبوا من ذلك واستحسنوه وذهلوا لما رأوا، وبقي المنظر أمامهم ساعة، ولكن حالتهم وإدراكهم لم يكونا طبيعيين، وإنما كأنهم في سِنَة خفيفة من النوم[١٨].

وتساءل الأستاذ سامي الكيالي: هل لجأ السهروردي إلى التنويم المغناطيسي أم إلى ظواهر الروح، وقال: إن العلم الحديث يقر اليوم (ظاهرة الجلاء البصري) وفيها يرى الوسيط صورة لشيء ما، لايراها غيره وتكون الرؤية باستعمال حس فوق الحس الفيزيقي، وتختلف حالات الرؤية وضوحًا من صورة ذهنية قوية إلى أخرى خارجية يراها الوسيط كما يرى الرائي أي صورة بالحس العادي، كما أنها قد تختلف مكانًا، إذ قد يراها الوسيط تتخذ محلها في نفس المكان الذي يكون فيه، وقد تبدو له في مكان آخر يبعد عن مكانه، وربما وصل هذا البعد إلى آلاف الكيلومترات، بل ربما تبدت هذه الصورة للوسيط من جانب العالم الآخر، فيرى مناظر وأشخاصًا رؤية حقيقية[١٩]. ومع ذلك فالأرجح إرجاع هذه القصة وغيرها إلى علم السيمياء لأنها حدثت والجماعة يتساءلون عن علم السهروردي بالسيمياء.

وأخيرًا وأمام إلحاح السلطان صلاح الدين الأيوبي أرسل ابنه الملك الظاهر ملك حلب إلى السهروردي من خنقه في الخامس من رجب سنة سبع وثمانين وخمسمائة للهجرة في قلعة حلب، وكان عمره ثمانية وثلاثين عامًا[٢٠] وقيل: إن الظاهر خيَّره في طريقة إعدامه، فاختار أن يترك في مكان منفرد ويمنع من الطعام

والشراب إلى أن يموت [٢١]، واختلف الناس فيه بعد موته كما اختلفوا فيه قبل موته، فمنهم من نسبه إلى الصلاح، وأنه من أهل الكرامات، ومنهم من رأى أنه ملحد متهم بانحلال العقيدة والتعطيل واعتقاد مذهب الحكماء المتقدمين.

كان السهروردي شاعرًا مجليًا وأديبًا بليغًا، وصف ابن خلكان شعره ونثره باللطف[٢١]، وأما معاني شعره فنراه في بعضها شاكًا في الآخرة والبعث داعيًا لاغتنام الدنيا وملذاتها بعدما رأى العمر يومًا واحدًا متكررًا ليس بعده ثواب أو عقاب، قال:

فز بالنعيم فان عمرك ينفد
وتغنم الدنيا فلست مُخلَّدُ
وإذا ظفرتَ بلذة فانهض لها
لايمنعنَّك عن هواك مُفنِّد
وصل الصبوحَ مع الغبوق فإنما
دنياك يوم واحد يتردد
وعدوك تشربُ في الجنان مدامة
ولتندمنَّ إذا نهاك الموعد
كم أمةٍ هلكت ودارٍ عُطِّلتْ
ومساجدٍ خربت وعُمِّرَ معهد
ولكم نبي قد أتى بشريعة
قدمًا وكم صلّوا لها وتعبدوا

وبالإضافة إلى ذلك نجد في شعره التصميم على البحث عن الحقيقة التي لمعت له من بعيد، فصمم على السير نحوها، حتى يستوضح كنهها وحقيقتها، ويتذوق حلاوتها بعد ملله من واقعه الذي كان يحياه وشكه الذي أضناه، قال[٢٥]:

أقول لجارتي والدمع جاري
ولي عزم الرحيل عن الديار
ذريني أن أسير ولاتنوحي
فإن الشهب أشرفُها السواري
وإني في الظلام رأيت ضوءاً
كأن الليل بُدِّل بالنهار
إلى كم أجعل الحيات صحبي
إلى كم أجعل التنين جاري؟
إلى كم أرضى الإقامة في فلاة
وفي ظُلْمِ العناصر، أين داري
ويبدو لي من الزوراء برق
يذكِّرني بها قربُ المزار
إذا أبصرت ذاك النور أفنى
فما أدري يميني من يساري

وقد سادت المعاني الصوفية الاشراقية في أشعاره متحدثة عن الحب الإلهي والخمر والصوفية وذكر الأحوال والمواجيد التي ملأت شعاب فؤاده ونفسه، واتخذ

للتعبير عن ذلك أسلوب الرمز الصوفي، فرمز بالحبيب إلى الذات الإلهية في قوله[٢٦]:

أبداً تحنُّ إليكمُ الأرواحُ

ووصالكم ريحانُها والراحُ

وقلوبُ أهل ودادكم تشتاقكم

وإلى لذيذ لقائكم ترتاح

وارحمتا للعاشقين تكلفوا

ستر المحبة والهوى فضّاح

بالسر إن باحوا تباح دماؤهم

وكذا دماء البائحين تُباح

وإذا همُ كتموا تحدّث عنهمُ

عند الوشاة المدمعُ السفاح

كما استخدم الرمز الخمري أيضاً فقال:

قم يا نديمُ إلى المدام فهاتها

في كأسها قد دارت الأقداح

من كرم إكرام بِدِنِّ ديانة

لا خمرة قد داسها الفلاح

إنها خمرة متميزة لم تمتد إليها أيد أو أقدام، وهذه الخمر تذكر بخمرة ابن الفارض[٢٨]:

صفاءٌ ولا ماءٌ ولطفٌ ولا هوا

ونورٌ ولا نارٌ وروحٌ ولا جسمُ

ومع أن الخمرة تميزت بالإسكار بيد أن الهوى عند السهروردي أشد إسكارا منها وأطيب، بل إنه وصل بالهوى إلى مستوى القدسية عندما أقسم به[٢٩]:

شربت الهوى والخمرَ صرفاً كليهما

فكان الهوى عندي أشدَّهما سُكرا

أما والهوى لو ذقتَ طعماً من الهوى

لما كنتَ من بعد الهوى تشرب الخمرا

وأما النفس عند السهروردي فهي تواقة أبداً إلى العودة إلى النفس الكلية التي يعتقد السهروردي أن نفوس الناس قد انطلقت منها، وأن نعيم هذه النفوس في الآخرة تكون في العودة إليها، وأن جحيمها في البعد عنها، ولايخفى هنا أنه يفسر الجنة والنار تفسيراً خاصاً لايوافق الشرع، قال[٣٠]:

خلعتْ هياكلها بجرعاء الحمى

وصَبَتْ لمغناها القديم تشوُّقا

وتلفتتْ نحو الديار فشاقها

ربعٌ عفَتْ أطلاله فتمزقا

ولاشك في أنه قد تأثر في قصيدته هذه بقصيدة (ابن سينا) العينية الشهيرة، ومطلعها[٣١]:

هبطتْ إليكَ من المحلِّ الأرفع

ورقاءُ ذات تعزُّزٍ وتمنُّعِ

ويضيق بنا المقام لو قارنا بين القصيدتين الآن، ولعلنا نفعل ذلك في مقال آخر، وأخيراً إن أشعار السهروردي سوانح ولمحات عبر فيها عن حالات الوجد، وصور فيها هواجس نفسه حين يغيب عن الوجود، وأودعها أفكار مذهبه الإشراقي (٣٢)، وقد أبعدها بعامة عن الغموض الذي نجده في أشعار غيره من المتصوفة .وأما كلماته وتراكيبه فصوفية نحس فيها بالنغمة الحزينة الواجدة المنبعثة من أعماق وجدانه لتؤثر في القلوب والنفوس وتؤجج العواطف، الأمر الذي جعلها تنتشر في حلقات المتصوفة وأذكارهم تصدح بها ألسنة منشديهم على إيقاع الدفّ، لتنقل القوم إلى عوالمهم الخاصة بهم، سواء أكانوا من مذهبه الإشراقي أم لم يكونوا. وفضلاً عن أشعاره له نثر قصصي رمزي فلسفي رائع العربية والفارسية، منه على سبيل المثال أصوات أجنحة جبريل وصوت العنقاء والغربة الغربية الشبيهة بقصة حي بن يقظان، وهذا يحتاج إلى مقال آخر ربما يرى النور قريباً.

الهوامش

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت ١٩٦٨، ٢٦٨/٦.

(٢) تقع الآن في إيران جنوب غرب بحر قزوين.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية، ت: الفندي ورفاقه، كتاب الشعب، مصر بلا تاريخ، ٢٠١/١٢.

(٤) وفيات الأعيان ٢٦٩/٦

(٥) دائرة المعارف الإسلامية ٣٠٢/١٢

(٦) كتاب السهروردي، سامي الكيالي، دار المعارف، مصر، ١٩.

(٧) دائرة المعارف الإسلامية ٣٠٢/١٢

(٨) معجم الأدباء، ياقوت الحموي ، دار المأمون، مصر ١٩٣٦، ٣١٥/١٩

(٩) إعلام النبلاء، الطباخ المطبعة العلمية، حلب ١٣٤٢هـ، ٢٩٦/٤.

(١٠) النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٢٩، ١١٤/٦

(١١) حكمة الإشراق، السهروردي، المعهد الإيراني الفرنسي، طهران ١٩٥٢، ١٩

(١٢) أي الحكيم الإشراقي مثل السهروردي

(١٣) أي مثل الأنبياء والأولياء.

(١٤) حكمة الإشراق ١١

(١٥) أصول الفلسفة الإشراقية ١٥

(١٦) علم يحدث مثالات خيالية لاوجود لها في الحس

(١٧) قصور

(١٨) إعلام النبلاء ٢٩٤/٤

(١٩) كتاب السهروردي ٣٠

(٢٠) وفيات الأعيان ٢٧٣/٦

(٢١) إعلام النبلاء ٢٨٤/٤

(٢٢) المصدر نفسه ٣٠١/٤

(٢٣) وفيات الأعيان ٣١٦/٥

(٢٤) عيون الأنباء ٦٤٥

(٢٥) معجم الأدباء ٣١٩/٩

(٢٦) وفيات الأعيان ٢٧٢/٦

(٢٧) المصدر نفسه

(٢٨) ديوان ابن الفارض، دار صادر، بيروت ١٩٥٧، ١٤٢

(٢٩) تاريخ الصفدي (مخطوط) ٧٤/٤

(٣٠) وفيات الأعيان ٣١٤/٥

(٣١) عيون الأنباء، ابن أبي أصيبعة، ت: نزار رضا، مكتبة الحياة، بيروت ٤٤٦، ١٩٦٥.

(٣٢) للاطلاع على مذهبه كاملاً يرجع إلى مؤلفاته المذكورة في دائرة المعارف الإسلامية المترجمة ٣٠٥/١٢.

الدراسات والبحوث

ريادة حلبية في شعر الأطفال العربي

بيان الصفدي(*)

لعبت حلب دوراً كبيراً في نشأة الطباعة والتأليف العربيين مما لا يتسع المجال في هذا المقام للاستفاضة في الحديث عنه، ولكن تكفيني الإشارة على أن مؤسس أول مطبعة تستخدم الحروف المتفرقة عام ١٧٠٦ كان المواطن الحلبي عبد الله زاخر (١٦٨٤-١٧٤٨) وأول كتاب تعليمي استطعت الوصول إليه كان للأديب الحلبي لويس صابونجي (١٨٣٨- ١٩٣١) بعنوان «أصول القراءة العربية والتهذيبات الأدبية لإفادة الأحداث في مدارس بلاد سورية»، الصادر عام ١٨٦٦ في بيروت، لكنني هنا سأحصر كلامي في تقليب سريع لدور شعراء رياديين من حلب في التأسيس لشعر الطفل العربي.

(*) باحث وأديب وشاعر سوري.

- العمل الفني: الفنان زهير حسيب.

رزق الله حسون

من المعروف أن أول كتاب صدر في شعر الأطفال عربيًا هو «العيون اليواقظ في الأمثال والمواعظ» لمحمد عثمان جلال في القاهرة منتصف القرن التاسع عشر تقريبًا.. لكن لم يمضِ على ذلك إلا ما يزيد على العقد بقليل حتى شهد الأدب العربي ولادة الكتاب الثاني في شعر الحكايات التي تجري على ألسنة الحيوانات للأديب والشاعر السوري رزق الله حسون المولود في مدينة حلب (١٨٢٥-١٨٨٠). وهو كتابه الرائد والفريد «النفثات» الصادر في لندن عام ١٨٦٧ وقد أهداه إلى عبد القادر الجزائري قائلاً: «أهديتها إلى ذي الهمة العلياء المتباهي بالشيم العربية الشمّاء العربي محتدًا والجزائري مولودًا، السيد الأمير مولاي عبد القادر محيي الدين تولاه الله»[1]

و«النفثات» منقول عن اللغة الروسية، ومؤلفه الأصلي إيفان كريلوف من رواد قصة الأطفال في روسيا والعالم، وقد أشار حسون إلى ذلك في المقدمة حيث قال: «وضعها كريلوف شاعر الصقالبة على طريقة بيدبا الهندي سالكًا مذاهبه رواية عن ألسنة الطير والبهائم»[2]

وحكايات كريلوف شكلٌ مطابق أو مقارب لحكايات شرقية معروفة في كليلة ودمنة وغيرها. ونلاحظ أن المؤلف يميل إلى السجع في النثر، وهو فن كان شائعًا في زمنه، وتلفت نظرنا في القصائد تنوعاتها الإيقاعية، حيث لا تقف عند حدود معتادة في توزيع التفعيلات أو القوافي، لكن الشاعر كان في كل نفثاته شديد التصنع، إذ نلقى على الدوام تقعرًا في الصياغات، ويبدو أنها لم تستطع أن تخرج على شرطها التاريخي.

من ذلك ما في حكاية «بلبل وحمار»:[3]

من حمى بين الروابي لحمى

بلبل حوّق وقت الغلس

عاين الدوح فوافى علما

كاسيًا من عشبه للسندس

و«فارس وفرسه»:[4]

فارس بالأمس ربى عنده

فرسًا يركبه

في دروب السير قد عوّده

كيفما يرغبه

لا بسوط بل بصوت وحده

رائضًا أدبه

فتظنّى ربطه أو جرده

لا بقيد أو زمام

وعلى نحو تنويعي آخر في «صِلٌّ ونمام»:[5]



في «موت الحيوان» شكل جديد من توزيع الأشطار والقوافي والتلوين التفعيلي:(٦)

وحكاية «تربية الشبل»:(٧)

والشاعر يكتب حكايات عديدة على الأوزان الكلاسيكية المألوفة كما في «قرد ونظارة»:(٨)

فكل شيء نافع له خطر
عندي الذي يجهله لمحتقر
لا قدر الله جهولاً إن قدر
في فرصة يكافئ الخير بشر

وينظم حكاية «صيد الأسد» المشهورة بهذا الإيقاع السريع السلس:(٩)

ليث وذئب وثعلب
وكلب صيد مجرب
تشاركوا باتفاق
في الصيد من كل ما دب
وأن يكونوا جميعاً
والكل يسعى ويتعب
تشاركوا بالتساوي
قسماً بعقد مرتب
فراح أول يوم
ثعالة اصطاد أرنب
دعا الرفاق إليه
وبالشروط تدرب
وقال إني عليكم
أقسم الصيد أرغب
هذا لأول قسم
بالشرط لي قد ترتّب

وذا نصيبي لأني

ليث مليك مرجب

وذاك سهمي لأني

أشد بطشًا مجرّب

إن هذه المعاظلة في الأسلوب جعلت تجربة رزق الله حسون قليلة الانتشار عربيًا..

بعد ترجمة شاعرنا ظهرت ترجمةحديثة قام بها أمين سلامة عام ١٩٦٩ بعنوان «حكايات من روسيا» لإيفان كريلوف.

جرجس شلحت

بعد حسون ظهرت تجربة الشاعر جرجس شلحت (١٨٥٦-١٩٣٨) في كتابه «النخبة من أمثال فنلون» وقد تابع رزق الله حسون في نهجه إلى حد كبير، إذ ترجم قصائد الكتاب شعرًا، وبعض الحكايات نثرًا، وفي المقدمة التي كتبها عكس ثقافته الرفيعة في ذلك الوقت إذ يقول:(١٠)

«وبعد - فإن الأمثال صناعة سامية سماوية حتى إن الحق سبحانه لم يكلم العالم إلا بالمثال فلو خيّرت الحكمة لما اختارت لها مظهرًا غير المثل. ولقد أورد بعضهم السبب في ذلك فقال: «عرض الحكمة عريّة من برد القصة القشيب إنما هو مدعاة الملل والسأم». وعليه فمنذ القديم عني حكماء كل أمة بوضع القصص وأجروها على أفواه البهائم وألسنة الطير ظاهرها فكاهة وأُلْهية وباطنها عبرة وذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد. وأعظم من اشتهر في ابتكارها الفيلسوف الهندي واضع كليلة ودمنة. ولقمان الحكيم المنسوبة إليه الأمثال العربية. وايزوب الأديب اليوناني وقد حاك على منواله فادر الروماني. وكريلوف شاعر الصقالبة وقد عرّب حكاياته صاحب «النفثات». ولافنتين الشاعر الفرنسوي وقد حاكى نغمته صاحب «الشوقيات» وسواه من فحول الشعراء المعاصرين.

هذا لما كانت أمثال مؤلف تلماك الحَبْر البحر النحرير السيد فنلون رئيس أساقفه كمبراي الخطير لم تنقل إلى لغتنا الشريفة مع أنها علِق الروائع بل فلق البدائع، وكنت ممن يروم الدخول في دهماء ذلك السواد وورود هذه الشرعة مع الورّاد، رحت على ما أنا فيه من قصر الباع وسقط المتاع أعمل بعونه تعالى على تعريب نخبتها نثرًا ونظمًا مطرفًا بها أبناء وطني الكرام، وأنا أسأل جهابذة الأدب منهم غضّ الطرف عن الملام إذا عثروا على زلل في النقل وخلل في السبك والسلام».

إلا أن تجربة جرجس شلحت كانت متقدمة من الناحية الفنية على «النفثات» فالشعر فيها أجمل وأسلس، ويبدو أن شاعرية شلحت في الأساس أغنى من

شاعرية حسون لهذا جاءت «النخبة» حالة أرقى من «النفثات».

وليس غريبًا أن تأتي الحكايات التي نقلها نثرًا خالية من الزخرفة البلاغية والسجع، بل نثر متطور على نثر زمانه. ويكفي أن تتأملوا هذا المقطع من حكاية «دبة وزاغ»[11].

«لقد ولدت دبة ديسمًا في القبح والدمامة، حتى كنت لا تكاد ترى فيه صورة حيوان. فهو شنع بشع لا هيئة له. فذهبت به وهي خجلة إلى جارتها أنثى الزاغ وقد كـانت تحت أيكة تحدث لـغطًا ودويًـا بنقنقتها ونعيقها ولقلقتها. فسلمت عليها وقالت: أعلميني يا صديقتي الثرثارة ما أفعل بهذا المسخ الصغير، فإني مزمعة أن أخنقه خنقًا. فأجابتها المهذار أن: احذري من ذلك كل الحذر.»

حوت «النخبة» خمس حكايات نقلها نثرًا وسبعًا نقلها شعرًا هي «ثعلبان» و«ثعبان وثعلبان» و«بوم» و«حمام الزاجل» و«أرنب» و«ثعالة» و«نحل». وقد نظم جرجس شلحت حكاياته على بحري الرجز والرمل.

ومن حكايات «النخبة» التي تعطي صورة عن قدرة الكاتب على القص والحوار والتشويق حكاية «ثعلبان»:[12]

اثنان من ثعالب البيداء

تصاحبا للصيد في الظلماء

فواحد كان كبير السن

وقد غدا أديمه كالشن

وهو شديد البخل لكن يدعي

مع ذلك حكمة الحريص الألمعي

بدأ الشاعر في «بوم» حكايته قائلاً:

ذات يوم فرخ بوم أبصرا

وجهه الأغبر في ماء الغدير

خاله أجمل شيء نظرا

وله لم يلف في الدنيا نظير

وينهيها بقوله:

هذه عقبى الذي قد عظما

ومشى مستكبراً في أطلس

وادعى تيهاً وإعجاباً بما

ليس فيه وهو للأصل نسي

وضح لدنيا أن الشاعر يعمد إلى تقفية متعددة كما في الحكاية السابقة، إذ إنها تتكرر بشكل ثنائي أو ثلاثي، ويعمد إلى تشابه قافية صدر البيت الثاني، وتفرد عجز البيت بقافية مع عجز البيت الثاني وهكذا.

ليس صعبًا أن يلمس القارئ الفارق الواضح بين لغة شلحت وحسون، فلا تصنع

هنا يخل بالإيصال، بل إن الكثير من الأبيات والمقاطع قد استطاعت أن تكون أمثلة جميلة على تجربة رائدة في شعر الأطفال عرفها الناس مطبوعة عام ١٩١٠.

ويبدو أن جمال تجربة شلحت قد جعل الكثير من الكتب المدرسية قديمًا تستعين بحكاياته الشعرية، وتقررها على تلاميذها.

عبد الكريم الحيدري

وبالمعنى الفني أرى عبد الكريم الحيدري (١٩١٠-١٩٨٠) هو الرائد الحقيقي لشعر الأطفال في سورية، وقد أهدى الشاعر كتابه «إلى حضرات رجال التربية والتعليم المحترمين في الوطن العربي الحبيب. وإلى أبناء أمتنا العربية المجيدة وبناته.»(١٣) وقد جاء في مقدمة الكتاب:(١٤)

«أبناء الوطن وبناته الأعزاء!

هذه قصائد نظمتها لكم قديمًا وحديثًا، أما قديمها، وهو النزر اليسير، فقد نشرته في «مجلة الطفل». وما كاد يظهر حتى تهافت عليه نخبة من كبار الأساتذة المؤلفين، ودونوا مختارات منه في مؤلفاتهم. فسرني اختيارهم كثيرًا، إذ دلني على أنني كنت موفقًا في إرضاء ميولكم اللطيفة وأمانيكم الطيبة.

وهذا التهافت امتزج برغبتي الصادقة في تقدمكم، فحملني على أن أجمع قصائدي المدرسية، وأن أنسقها وأخرجها مشروحة في ثوب أنيق..

ولا تظنوا كتابي هذا محفوظات فقط، بل هو إلى ذلك كتاب مطالعة شائقة، تبعث قراءته في نفوسكم الذوق الشعري الجميل، وتربي فيها ملكة الإنشاء كما تربيها مطالعة القصص والكتب النثرية.

على أن مكتبتكم اليوم أشد حاجة إلى الكتب الشعرية من غيرها لقلة من ينظم الشعر لكم خاصة.»

الحيدري كان يتحدث على الدوام عن وطن عربي، ولم يحصر الوطنية في إطار سورية فها هو يقول في «وطني»:(١٥)

لا أنثني عن وطني
أكرم به أعظم به
من سكن
مهد الشمم بحر النعم
والمنن
ما لي له روحي له
مع بدني

حتى إن الشاعر يخص «البضائع الوطنية» بقصيدة يحض فيها على شرائها، والعزوف عن الصناعات الأجنبية.(١٦)

وينشد الحيدري في «علمي» قائلاً:(١٧)

علمي المحبوب رفرف

زاهياً في كبرياء

مشرق الطلعة حراً

لابساً أبهى رداء

رافع الرأس بعنف

نحو هامات العلاء

وحِّد العرب وقوِّ

فيهم روح الإخاء

....

علمي لا زلت في عز وأمن وصفاء

حاطك المولى بلطف

ما بدا نجم السماء

على العكس تماماً من خشونة التناول ودعائيته العالية يتألق الشاعر في قصيدة «العصفور والطفل» وينجح في كتابة المؤثر الجميل لغة ومعنى:(18)

أماناً أيها الطفل ودع ما يفعل النذل

أخي لا تمش كالوحش

تمد الكف للبطش

بأفراخي، وبالعش

فعيشي بعد لا يحلو فرفقاً أيها الطفل

تصور حزن أهليكا

إذا أخفاك مخفيكا

فإن الأم تبكيكا

وعنك الدهر لا تسلو فعطفاً أيها الطفل

وعلى نحو قريب من هذه القصيدة، ولكن أكثر طرافة ومرحاً نكون مع قصيدة طويلة نسبياً هي «حيوانات الفلاح تستيقظ»(19):

قد صفق الديك وصاح: هبوا

إني أرى نور النجوم يخبو

هيا إلى الأعمال يا نيام

فالنوم بعد يقظتي حرام

فهب ما في الخم والإسطبل

من طائر وحيوان أهلي

وارتفع الصهيل والنقيق

والسجع والخوار والنهيق

واختلط النباح بالمواء

-في الدار- والهدير بالثغاء

فنهض الفلاح من فراشه

يحمد مولاه على معاشه

مبتسماً يقول: «يا هنائي

فإن عندي فرقة الغناء»

أفرغت البهائم المجهودا

فيها، ونالت أجرها المنشودا

مثنية على نشاط الديك

ذاك الذي قد صاح «كيكي، كيكي

وفي «أحدوة الجمال» و«الطيور» يكتب الشاعر نصين ناجحين مأخوذين من عالم الطفل أيضًا.[٢٠]

وكما يقترب الحيدري من الطفل وهو يتناول موضوع الحيوانات، فإنه ينجح كذلك عندما يكون العلم والتعليم موضوعًا شعريًا، فله نصان اشتهرا كثيرًا في الكتب المدرسية، الأول بعنوان «حسابي»[٢١]:

والنص الثاني هو «تعلمت القراءة»[٢٢]

قد تعلمت القراءة

وأنا طفل صغير

وتعلمت الكتابه

في قليل من شهور

صرت ذا علم غزير

وفؤاد مستنير

فسروري لسرور

لا يجاريه سرور

رب وفقني وكن لي

دائماً خير نصير

وللأم كتب قصيدتين خاصتين بها، وفيهما سلاسة معهودة تشيع في قصائد الشاعر، وهما: «عيد الأم»[٢٣] و«الأم في المنزل»[٢٤] وهي من أنجح تجارب الشاعر لأنها تعتمد على تكرار لغوي جميل تحتاجه قصيدة الطفل، ولم يكن شائعًا في ذلك الوقت المبكر، وقد قدم لها الحيدري بجملة «تلقى مع الحركات التقليدية» وتتحدث عن مجموعة مشاهد تتعلق بـ «الأم في المنزل» نختار هذه الأبيات منها:

تطبخ الأكل في المطبخ

هكذا، هكذا، هكذا

فوق نار غضا تلتهب

توقد النار بالمطبخ

هكذا، هكذا، هكذا

وتضيف إليها الحطب

مثلما تكنس المنزلا

هكذا، هكذا، هكذا

بنشاط يثير العجب

هذه بعض أعمالها

عوفيت، عوفيت، عوفيت

ولذا حبها قد وجب

وللطبيعة عند الحيدري ست قصائد كاملة تتناول الشجرة والفصول والمطر والحدائق، ولكن الشاعر استطاع في قصيدة «الخريف» أن يقدم نموذجًا متميزًا، عن الطبيعة إذ قدم هذا الفصل تقديمًا خاصًا، وبهذا اكتسب النص خصوصية، إذ امتزج بتجربة حياتية ملموسة في إطار ضاحك، وأسلوب يعمد إلى القص والحوار والتنوع في البناء اللغوي والإيقاعي، لذا ننقل لكم النص كاملاً:[٢٥]

الصيف ولى وأتى الخريف

وجوه المعتدل اللطيف

وجاء غيم وافر كثيف

كأنه قطن سما أو صوف

أو غنم في أفقنا تطوف

أهلاً بفصل نفعه منيف

قد فُتِحت فيه لنا الصفوف

وأقبل المعلم الألوف

يرشدنا ورشده معروف

❖ ❖ ❖

كم سرَّ قلبي حادث طريف

في الصف والصفُّ به مشغوف!

من ذاك أن قام فتى عنيف

يصيح تيهاً: «إنني العريف»

إني بمن أطاعني رؤوف

ومن عصاني فله توقيف!

فنادت الطلاب: «يا لطيف!»

«في الخريف طابت القطوف

ثم ابتلت أشجارها الصروف

الورق الطريف

وأين أين الظل والرفيف

• النادر الطفيف

والقبْر التي حواها الريف

هذي ومن أمثالها صنوف

قد هاجرت، لا نالها مخوف

إلى اللقا.. أيتها الضيوف

وفي «حديقة الأشعار المدرسية» عدد من الموضوعات الأخرى مثل الحديث عن الأخ الصغير ويحسب للشاعر انه من أوائل من كتب المسرحية أو التمثيلية أو الحوارية للأطفال عربيًا، ففي «حديقة الأشعار المدرسية» عدة حواريات شعرية وفيها أيضًا عدة تمثيليات هي «الأرانب والثعالب» و«فخر العاملين» و«استيقاظ الربيع» و«هزيمة الاستعمار» وهناك نص نثري سماه المؤلف «من ليالي الأندلس» وقال إنه فصل تمهيدي لرقصة السماح.

نصرة سعيد

نصرة سعيد علم آخر من أعلام شعر الأطفال في سورية، وهو مرب من حلب عمل في التعليم ردحًا طويلاً من حياته، وقدم قصائد وأناشيد ناجحة، ومن الجميل أن نجد عنده قصائد كتبت لأعمار مختلفة، فقد نلتقي بما هو خاص بالأطفال الصغار جداً كما في «نم يا أخي البوبو»:[٢٦]

نم نم يا أخي البوبو

مني لك الحب

نم نم كفى تحبو
وليحمك الرب
نم نم يا أخي البوبو

* * *

نم يا حبيبي نم
وقت التلهي تم
نم يا عيوني احلم
نم يا فؤادي اسلم
نم نم يا أخي البوبو

وكما في «أهوى الغناء التي تعتمد على إدخال أسماء العلامات الموسيقية والأصوات:[٢٧]

أهوى الغناء　　نبع التهني
أسلو العناء　　لمَا أغني
دو دوسي سي　　لا لا صول
صول فا فا مي　　مي ره ره دو * *

*

أهوى الصفير　　مثل البلابل
عند المسير　　بين الخمائل
دو دوسي سي　　لا لا صول
صول فا فا مي　　مي ره ره دو

* * *

نفسي تحب　　ما كان لهوا
أهوى اللعب　　والضحك أهوى
ها ها ها ها　　ها ها ها ها
ها ها ها ها　　ها ها ها ها

وفي قصائد أخرى نجد الشاعر قد رفع من صلابة لغته، وبذلك نرجح أنه كان يفكر في طفل متوسط، أي بين الصف الرابع والسادس تقريبًا، كما في «معهدي» التي يقول فيها:[٢٨]

يا معهدي يا فخاري
هواك ملء فؤادي
يا مرشدي ومناري
وقائدي للسداد

و«وطني الحبيب»[٢٩]

يا جنة بكماله
يا روضة بجماله
بسهوله وجباله
يا موطن الحسن العجيب
أهواك يا وطني الحبيب
مهد الحضارة والهدى
دمْ في فخار للمدى
وإذا أتاك من اعتدى
يسقي ثراك دمي الصبيب
أهواك يا وطني الحبيب

وللشاعر اختيارات تدل على فهم الطفل وما يميل إليه، إذ كتب الشاعر «أنشودة الربيع» ممجداً الطبيعة وواصفاً ما فيها من سحر وجمال:(٣٠)

الطير يشدو طربا

قرب الحقول

والماء يجري طيبا

بين السهول

حل الربيع

سلوى الجميع

وللعيد يكتب نصرة سعيد «أنشودة العيد»:(٣١)

يا غنياً بالأماني

وسخياً بالتهاني

أنت نور في الزمان

كل ما فيك جديد

وفي واحدة من أجمل قصائده وهي «الجمل» يقدم الشاعر قصيدة متفردة في طريقة صياغتها، حيث يعمد إلى المقاطع القصيرة، والجمل الطلبية، والتعجب واستخدام الأصوات والتنويع في المقاطع والقوافي والتفعيلات، هذا إضافة إلى الطرافة في الحديث عن الجمل نفسه:(٣٢)

من حملْ

واحتملْ

في العملْ كالجملْ؟

ما أنفعكْ!

ما أرفعكْ!

هوب هوب هوب هوب يا جملْ

* * *

أنت سفينة البراري

بلا شراع أو بخار

لولاك سكان القفار

لم يسلكوا عبر الصحاري

مهما يَصِرْ

دوماً يَسِرْ

في البرِّ في الحرِّ في القرّ

ومن مساهمات الشاعر نصرة سعيد المتميزة أيضاً كتابته القصائد الراقصة، والتي تصلح لترافقها الدبكات والرقصات والألعاب كما في «حلقة اللعب» ببنائها الراقص:(٣٣)

من لعبة للعبه

هذي حياتي الحلوه

من رقصه لرقصه

يا ما أحيلى السلوه

أحبتي فلنلعب

يا رفقتي فلنطرب

غنوا ارقصوا في الحلقة

من قفزة لقفزه ولنرقص الرقصات
هذا تمام السعد غنوا ارقصوا في الحلقة
من دورة لدوره
هذا مجال الرغد
فللنلعب اللعبات

ولشاعرنا اهتمام بالحكايات الشعرية، ومثال على ذلك ما كتبه في «الغراب والثعلب».

المراجـــع

❖ حسون، رزق الله النفثات. لندن ١٨٦٧

❖ الحيدري، عبد الكريم حديقة الأشعار المدرسية. الطبعة الثانية. مطبعة النصر. حلب، بلا تاريخ

❖ شلحت، جرجس النخبة. المطبعة المارونية. حلب ١٩١٠

❖ صابونجي، لويس أصول القراءة العربية. بيروت ١٨٦٦

❖ العقيلي، مجدي موسيقا وأغاريد الطفولة. مطبعة الاتحاد. الإسماعيلية ١٩٥٢

❖ الفرا، نهاد وزميلاه النشيد والموسيقا. وزارة التربية. دمشق ١٩٧٤

❖ القدسي، كامل النشيد والموسيقا. وزارة التربية. دمشق ١٩٦٨

الحواشي

١- النفثات. المقدمة
٢- النفثات. المقدمة
٣- سا. ص ٦
٤- سا. ص ٤٤
٥- سا. ص ١٧
٦- سا. ص ٣٢
٧- سا. ص ٣٨
٨- سا. ص ٥٢
٩- النخبة. المقدمة
١٠- سا. ص ٩
١١- سا ص ١١
١٢- حديقة الأشعار المدرسية. ص ٢
١٢- سا. ص ٢
١٤- سا. ص ٥
١٥- سا. ص ٤٥
١٦- سا. ص ٤٤
١٧- سا. ص ٣٢
١٨- سا. ص ٤٩
١٩- سا. بل راجع ص ١٦ و٢٨
٢٠- سا. ص ٧
٢١- سا. ص ٨
٢٢- سا. ص ٤١
٢٣- سا. ص ١١
٢٤- سا. ص ٢٥
٢٥- موسيقا وأغاريد الطفولة. ص ٩
٢٦- سا. ص ٣
٢٧- النشيد والموسيقى. الفرا. ص ١٢١
٢٨- سا. ص ١٥٠ (٤) سا. ص١٦
٢٩- موسيقا وأغاريد الطفولة. ص ١٦
٣٠- سا. ص ٩٢
٣١- سا. ص ١٠
٣٢- النشيد والموسيقا. القدسي. ص ٩٦

تاريخ الكون.. من الانفجار الكبير إلى تعقيد الحياة

موسى ديب الخوري(*)

من أين جئنا؟ وما نحن؟ وإلى أين نمضي؟ تلكم هي حقاً الأسئلة الوحيدة التي تستحق عناء طرحها! لماذا نحيا، ولماذا وجد العالم ولماذا نحن هنا؟ كان الدين أو الإيمان أو المعتقد هو وحده حتى الآن الذي يقدم حلاً على هذه الإجابات. أما اليوم فقد كوّن العلم رأيه الخاص أيضاً الذي يعتبر ربما أحد أهم مكتسبات القرن العشرين؛ بل وربما المفتاح الحقيقي لفهم طريقنا المستقبلي وتحولنا النفسي والروحي. والحق أن العلم يعيد اليوم بناء أخلاقنا وأفكارنا وحياتنا وسلوكنا ونفسياتنا وحضارتنا بل وروحانيتنا. ذلك أن العلم بات يملك منذ الآن سرداً كاملاً لأصولنا الكونية؛ لقد أعاد العلم بناء تاريخ الكون.

(*) مترجم وباحث في التراث العربي (سورية).

- العمل الفني: الفنان علي مقوص.

ما هو الشيء الخارق الذي اكتشفه العلم؟ إنه المغامرة نفسها المستمرة منذ ١٥مليار سنة والتي توحّد الكون والحياة والإنسان مثل فصول ملحمة طويلة. إنه التطور نفسه الذي يدفع باتجاه تعقيد متنام منذ الانفجار العظيم إلى الذكاء: الجسيمات الأولى فالذرات فالجزيئات فالنجوم فالخلايا فالعضويات فالكائنات الحية وصولاً إلى هذه الكائنات العجيبة التي هي نحن... إنها السلسلة ذاتها التي تدفعها الحركة عينها. نحن سليلو البشريات الأولى والكائنات الأولى بل والنجوم والمجرات. إن العناصر التي أسست أجسامنا هي نفسها التي كانت قد تفاعلت في باطن النجوم منذ أزمنة سحيقة! نحن حقاً أطفال النجوم كما يقول هوبرت ريفز!

لا شك أن هذه الفكرة تزعجنا بالتأكيد، فهي تعارض اليقينيات القديمة وتسلخ الأحكام المسبقة. لكن تقدمنا في المعرفة عبر الأجيال لم يكن إلا ليعيدنا إلى موقعنا الصحيح في الكون. كنا نعتقد أننا موجودون في مركز العالم، وجاء غاليليو وكوبرنيكوس وغيرهما ليرشدونا: فنحن نسكن في الواقع كوكباً عادياً ككواكب كثيرة في الكون، ويقع في طرف مجرة متواضعة مثلها مجرات لا تحصى. فليس من سبب خارق يدعو الإله ليهتم بهذه الكرة الصغيرة اهتماماً خاصاً. كنا نعتقد بسبب هذا الاهتمام المفترض إننا كائنات فريدة بمعزل عن الأنواع الحية الأخرى. لكن للأسف! فقد وضعنا داروين على الشجرة المشتركة للتطور الحيواني. وعلينا في الواقع أن نبتلع مرة أخرى كبرياءنا القائم في غير محله: فنحن في الواقع لسنا آخر ما سينتجه التطور والتنظيم الكونيان!

قد يتساءل أحدهم قائلاً: «أين الله في هذا كله؟» إن بعض الاكتشافات تتلاقى أحياناً مع يقينيات حميمة، لكن الكثير منها ينقص ويقوض يقينيات حميمة أخرى أكثر من الأولى بكثير، والحق إن المعتقدات القائمة على مفاهيم كونية قديمة قد تم دحضها من وجهة نظر العلم. ولهذا فلن نخلط بين النوعين: فالعلم والدين لا يحكمان المجال نفسه. فالأول يتعلم، أما الثاني فيعلّم. الشك هو محرك الأول، في حين أن الإيمان واليقين هما لحمة الآخر. ومع ذلك فإن العلم لا يتجنب الأسئلة الميتافيزيقية، ولهذا فإننا نصادف خلال قصة العلم عن الكون، بعض الأساطير القديمة والرؤى الروحية وحتى سنلتقي بآدم وحواء في السافانا الأفريقية! لكنهما أقدم بكثير من آدم وحواء اللذين تحدثنا عنهما كتب الأولين، ويختلفان عنهما اختلافات جذرية. إنما العلم يحيي المناقشات ولا يقتلها، ويفتح الباب واسعاً دون إشراطات ليختار كل ما يناسبه على ضوء معطيات باتت أكثر تجانساً ومنطقية ووضوحاً وإنسانية بل وروحية.



تبدأ قصتنا عن الكون مع ما يسمى بالانفجار الكبير منذ نحو ١٥ مليار سنة.. لكننا سنرى إن مفهوم البداية يوصلنا إلى قلب النقاشات الميتافيزيائية القائمة في العقل البشري منذ عصور ، بل ويطرح مسألة الزمن الشائكة.ومنذ هذه البداية تتراكب المادة المتوهجة تحت تأثير قوى مذهلة ما تزال تسهر على مصائرنا. فمن أين جاءت هذه القوى؟ ولماذا هي ثابتة في حين أن كل شيء يتغير من حولها؟ إنها توجه التطور الكوني وتولد مع ابتراد الكون النجوم والمجرات. فما هي هذه القوى؟ ومن أين تتولد هذه الحركة المتنامية نحو التعقيد والتي لا تقاوم؟ وهل هذه القوى سابقة للكون؟

ومنذ ٥ مليارات سنة، وعلى كوكب جميل واعد على طرف مجرة عادية في الكون السحيق، تابعت المادة عملها الجنوني في التركيبات. فعلى سطح الأرض، وفي بوتقات جديدة، انطلقت خيمياء أخرى؛ فالجزيئات ارتبطت في بنى قابلة للتكاثر وولّدت قطرات غريبة ثم أولى الخلايا التي تجمعت في متعضيات راحت تتنوع وتتكاثر وتعمر الكوكب، وتطلق التطور الحيواني وتفرض قوة الحياة. لا شك أنه ليس من السهل بعد قرون من الأفكار الخاطئة حول ولادة الحياة قبول أن الحياة ولدت من الجماد . فقد اعتُبر العالم الحي لعدة قرون عالماً معقداً جداً ومتنوعاً جداً بل وذكياً جداً بحيث يصعب أن يظهر دون دفعة صغيرة من التيسير الإلهي. أما اليوم فالمسألة أصبحت محسومة: إن العالم الحي ناتج من تطور المادة نفسه، وهو ليس ثمرة الصدفة مع ذلك. فكيف تم المرور إذاً من الجماد إلى الحي؟ وكيف اختَرع التطورُ

التناسلَ والجنسَ والموتَ بشكل متلازم؟

ومنذ نحو بضعة ملايين سنة. وفي مشهد جميل من السافانا الجافة، احتل التحول الأخير للكائن الحي المسرح كله. هو ذا الإنسان الحق! إنه حيوان وثديي وفقاري، ورئيسي بالإضافة إلى ذلك. لقد بات من المؤكد من الآن فصاعداً أننا كلنا سليلو أنواع الأوسترالوبيثكوس والهوموإركتوس الإفريقية. فنحن أبناء هذا الكائن القديم الذي انتصب فيما مضى في إفريقيا وللمرة الأولى في تاريخ الحياة. ولكن لماذا قام بذلك، وأية غريزة حرضته على الانتصاب؟ منذ أكثر من قرن ونحن نعرف بالتأكيد قصة تطورنا البشري ونحاول مع ذلك قبوله بصعوبة. لكن علم الأصول والبدايات تفجر خلال السنوات الأخيرة هذه، واهتزت بشدة شجرة أنسابنا: فقد سقطت عنها حتى بعض الأنواع الشعرانية. ونحن اليوم نملك أخيراً وحدة زمانية ومكانية لنقدم هذا الفصل الثالث من مسرحية التطور الكوني بشكل وافي الحبكة، ألا وهو فصل الملهاة البشرية، وقصة هذا الكائن الذي ولد من تطور الكون وراح يطرح الأسئلة. وكما لو كان هذا الإنسان قد استلم النوبة من المادة فقد استغرق بدوره نحو بضعة ملايين سنة ليتطور ويخترع أشياء أكثر فأكثر تعقيداً: الأداة والصيد والحرب والعلم والفن والحب، وهذه النزعة الغريبة للتساؤل حول نفسه الذي لا ينفك يتأكله. فكيف اكتشف هذه الابتكارات وكيف نما دماغه وتطور بلا توقف؟ وما مصير أسلافنا الذين لم يؤاتهم النجاح؟

الكون

عندما نستحضر بداية الكون فلا بد أن نصطدم بالمصطلح. فكلمة بداية أو «أصل» الكون تشير بالنسبة لنا إلى حدث قائم في الزمان. لكننا لا نستطيع اعتبار بداية الكون مثل أي حدث شخصي، فهو بداية كل بداية. ويشبه تساؤلنا عن البداية الأولى أولئك الذين كانوا يتساءلون عما كان يفعله الله قبل أن يخلق العالم. وكان الجواب الشعبي إنه «كان يحضر الجحيم للذين يطرحون على أنفسهم هذا السؤال»، وكان القديس أغسطينوس صاحب رؤيا نفاذة عندما كان يجيب بأن ليس لهذا السؤال معنى، إذ إن الخلق لم يكن فقط خلقاً للمادة بل وللزمان أيضاً. وهذا هو منظور العلم الحديث لا انفصال بين المكان والزمان والمادة.

إن اعتبارنا لوجود أصل للكون قائم على ملاحظتنا لتطور الكون وتاريخه. وتثبت النظريات الحديثة أن تاريخ الكون يرجع إلى ما بين ١٠ و١٥ مليار سنة. وكان الكون في بداياته غير منظم ولا توجد فيه مجرات ولا نجوم ولا حتى جزيئات وذرات. فلم يكن سوى عجينة من المادة ليس لها شكل محدد وتصل درجة حرارتها إلى

مليارات مليارات الدرجات. وهذا ما دعي بالانفجار الكبير. إن مفاهيمنا للزمان والفضاء والطاقة والحرارة تختلف كلياً عند هذه البدايات، حتى إننا لا نعرف أبداً ما كان يوجد قبل ذلك. ونحن لا نستطيع التأكيد بالتالي إذا كان ثمة شيء ما على الإطلاق قبل هذه البداية أم لا. وهكذا يمكن اعتبار الانفجار العظيم بداية، تعرفنا على مفهومي المكان والزمان.

إن صورة الهباء البدئي تتلاقى بشكل عجيب مع الكثير من الأساطير التي تتحدث عن خلق العالم، وغالباً ما يمثّل هذا الشواش أو الفوضى بالمياه أو بمحيط مغمور بالظلام. لكن البداية في علم الكونيات الحديث ترتبط بالحرارة والنور أكثر منها بالبرودة والظلمة.

لقد تمكن العلماء بفضل تطور التلسكوبات خلال السنوات الماضية من رؤية ماضي الكون. إن سرعة الضوء تعتبر ضئيلة بالنسبة لاتساع الكون، وهو يقطع ملايين السنوات الضوئية حتى يصل إلينا من المجرات البعيدة. وهذا يعني أننا لا نستطيع أبداً رؤية الحالة الراهنة للكون. وكلما رجعنا في الماضي أكثر يصبح الكون عاتماً أكثر. وإلى ما وراء حد معين لا يعود الضوء قادراً على الوصول إلينا ويوافق هذا الأفق فترة كانت درجة الحرارة فيها نحو ٣٠٠٠ درجة. ووفق الساعة الاتفاقية للانفجار الكبير كان عمر الكون قد بلغ نحو ٣٠٠٠٠٠ سنة.

وترتكز نظرية الانفجار العظيم مثل كل نظرية علمية على مجموعة من الأرصاد، كما وعلى منظومة رياضية هي النسبية العامة لأينشتاين. فقد استنتج إدوين هبل عام ١٩٣٠ إن المجرات تتباعد عن بعضها بسرعات تتناسب مع المسافات بينها. ويشير هذا التوسع إلى ابتراد تدريجي للكون. وتؤكد الأرصاد هذا الابتراد، إذ كلما أوغلنا أكثر في ماضي الكون، أي نظرنا أبعد فأبعد فيه، أصبح الكون أكثر كثافة وحرارة، حتى تصل إلى لحظة كانت تصل فيها الحرارة والكثافة إلى قيم هائلة منذ نحو ١٥ مليار سنة، وهذا ما ندعوة بالانفجار الكبير. لكن توسع الكون لا يعني مطلقاً إنه كان أصغر مما هو عليه الآن، بل يمكننا القول إن الكون كان لا نهائياً وتوسع في لا نهائيته. ومن البراهين الأخرى على الانفجار العظيم عمر الكون نفسه الذي يقاس من خلال حركة المجرات أو أعمار النجوم أو أعمار الذرات. وفي الحالات كافة نجد أعماراً تتقارب من ١٥ مليار سنة. وتعتمد قياسات عمر الكون على أحافير فيزيائية مثل الإشعاع الاحفوري الذي بقي من الضوء الهائل في بدايات الكون عندما كانت درجات الحرارة عالية جداً. إن الأساسيات التي تبنى عليها النظريات الحديثة في التطور الكوني اليوم هي أن الكون ليس سكونياً، وأنه لم يخلق كاملاً وعلى صورة منتهية، وأنه يبترد ويقل

كثافة. وبشكل خاص فإن المادة تنتظم فيه تدريجياً. وهذا يعني أن صيرورة ديناميكية خلاقة ما تزال تخلق كوننا من البسيط إلى المعقد.

كان الكون يتكون إذن في بدايته من جسيمات أولية هي الإلكترونات والفوتونات والكواركات والنيوترينوات، إضافة إلى الغرافيتونات والغليونات. وهكذا تجمعت هذه البنى الأولية في تشكيلات أكثر تعقيداً. فالكواركات مثلاً تجمعت في بروتونات ونيوترونات. وتم ذلك خلال الأجزاء الأربعين الأولى من الألف من الثانية، وهي اللحظة التي نزلت فيها الحرارة إلى 10^{12} درجة. أما الذي حرض الكون على الانتظام من حالة الهباء الأولى هذه فكانت القوى الأساسية الأربعة، وهي التي أشرفت فيما بعد على تجميع الذرات والجزيئات والبنى السماوية الكبرى، فالقوى النووية تربط النوى الذرية؛ والكهرمغنطيسية تؤمن التحام الذرات؛ وقوة الجاذبية تنظم الحركات الكونية على مستوى النجوم والمجرات؛ أما القوة الضعيفة فتتدخل على مستوى النيوترينوات. لكن الحرارة كانت تفكك كل شيء في اللحظات الأولى وتمنع تشكيل البنى. ولهذا كان يجب أن يبترد الكون قليلاً لتولد أولى البنى المركبة. أما لماذا وجدت هذه القوى أصلاً فأمر لا تفسير له حتى الآن. إننا نعلم اليوم أن هذه القوى موجودة هي نفسها في كل مكان، وأنها لم تتغيرأبداً منذ الانفجار العظيم وحتى الآن. إضافة إلى أن هذه القوانين لا تتغير فإن أشكالها الجبرية وقيمها العددية تبدو بشكل خاص مضبوطة تماماً. فلو كانت هذه القوى مختلفة بدرجة طفيفة جداً لما كان الكون خرج أبداً من شواشه البدئي. وهذا يعني بشكل من الأشكال أن التعقيد والحياة والوعي كانوا في حالة كمون منذ اللحظات الأولى للكون.

كذا فقد عملت القوة النووية الشديدة على تجميع الكواركات ثلاثاً ثلاثاً لتشكيل النويات. وبعد فترة بسيطة حرضت القوة النووية الشديدة هذه البنى لتشكل بدورها تجمعات من بروتونين ونيوترونين فظهرت أول نواة ذرية. وقد هبطت درجة الحرارة عندها إلى ١٠ مليارات درجة مئوية وكان عمر الكون قد بلغ دقيقة واحدة. وقد ابترد الكون بعد دقائقه الأولى، فكبح من جديد نشاط القوة النووية، وكان تركيب الكون حينئذ ٧٥٪ من نوى الهيدروجين و ٢٥٪ من نوى الهليوم. ولم يحدث شيء من ثم على المستوى التنظيمي لعدة مئات آلاف من السنين. والحق أن التعقيد لا يتقدم بخطى منتظمة. وعندما هبطت الحرارة تحت ٣٠٠٠ درجة دخلت القوة الكهرمغنطيسية. فوضعت الإلكترونات في مدارات حول النوى وخلقت بذلك أولى ذرات الهيدروجين والهليوم. وأدى اختفاء الإلكترونات الحرة

إلى جعل الكون شفافاً. فلم تعد الفوتونات تتأثر بالمادة الكونية وتاهت في الفضاء وتحللت تدريجياً إلى طاقة. وهي ما تزال موجودة اليوم بعد أن شاخت مشكلة الإشعاع الأحفوري الكوني. ومو التطور الكوني بعد ذلك باستراحة ثانية لينطلق من جديد بعد مئة مليون سنة. وكانت الجاذبية هي بطلة هذه المرحلة. فبتأثيرها بدأت المادة التي كانت منتظمة التوزع بالتجمع. وهكذا ولدت نوى المجرات. وهكذا لم يعد الكون يظهر بشكل حساء متجانس، بل أصبح فضاء شاسعاً وقليل الكثافة تسبح فيه الجزر المجرية الرائعة. وتكاثفت المادة في قلب هذه المجرات بتأثير الجاذبية لتشكل النجوم. وحرّض ذلك ازدياداً في درجات الحرارة فأفلتت النجوم من الابتراد العام الذي استمر حولها، فسخنت النجوم وأطلقت الطاقة وبدأت باللمعان. واستنفد أضخمها الذي تساوي كتلته خمسين ضعف كتلة الشمس وقوده الذري في ثلاثة أو أربعة ملايين سنة. وعاشت النجوم الأقل ضخامة مليارات السنين. إن الجاذبية تفسر أيضاً دوران الأجرام حول بعضها. لقد فسر نيوتن دوران القمر حول الأرض، ونعرف اليوم أن الشموس لا تقع على بعضها أيضاً بسبب دورانها حول المجرات. أما المجرات فيكمن عدم وقوعها على بعضها في توسع الكون العام. ويميل العلماء إلى أن الكون سيستمر في التوسع حتى يبترد ويتحول إلى طاقة ميتة.

كان يمكن للكون أن يبقى بعد نحو مليار سنة على هذه الحال: صحراء لا نهائية مع جزر موزعة هنا وهناك من المجرات ذات النجوم. لكنه انطلق في مرحلة تطورية جديدة. وكانت النجوم هي التي استعادت شعلة المسيرة. ففي حين كان الكون يتابع ابترداه كانت النجوم تشهد ارتفاعاً ملحوظاً في درجات الحرارة. إن محرض التسخين هو انكماش النجم بتأثير ثقله الخاص. وعندما تبلغ درجة الحرارة ١٠ ملايين درجة تستيقظ القوة النووية من جديد. وكما في الانفجار العظيم تندمج البروتونات لتشكل الهليوم. وعندما ينفذ الهيدروجين يتحول الهليوم إلى وقود النجم. وعندها تبدأ اندماجات لم تكن معروفة سابقاً في الكون، فتتجمع ثلاث ذرات هليوم في ذرة كربون وأربع ذرات هليوم في ذرة أكسجين. وهكذا امتلأ مركز النجوم خلال ملايين السنين التالية بنوى الكربون والأكسجين.ويستمر النجم خلال ذلك بالانكماش، فينهار قلبه على نفسه في حين يتمدد غلافه بسرعة متحولاً إلى عملاق أحمر. وعندما ترتفع درجة حرارته أكثر من ذلك فإنه يولد نوى ذرات أثقل من الحديد والزنك والنحاس والذهب وحتى اليورانيوم. لقد أنتجت النجوم عناصر الطبيعة. ومع انهيار النجم على نفسه تدخل نوى الذرات في تماس مع بعضها وترتد مما يحرض موجة صدم هائلة تؤدي

إلى انفجار النجم. وذلك ما نسميه بالمستعر الفائق الذي يضيء السماء مثل مليار شمس. وعندما تُقذف المواد الثمينة التي أنتجها النجم في باطنه طيلة مراحل وجوده إلى الفضاء، هكذا تموت النجوم الكبيرة، أما الأصغر كشمسنا فتموت بهدوء أكثر. وتهيم الذرات المنقذفة في الفضاء ما بين النجمي وتمتزج بالسحابات الكبيرة المتناثرة في الفضاء. ويصبح الفضاء بالتالي مختبراً حقيقياً للكيمياء. فبتأثير القوة الكهرمغنطيسيةتتوضع الإلكترونات حول النوى الذرية لتشكيل الذرات التي تتحد بدورها في جزيئات. ونجد بينها الماء والأمونياك والكحول الأتيلي. إنها الذرات نفسها التي ستتحد على الأرض فيما بعد لتشكل العضويات الحية. نحن مجبولون حقاً من غبار النجوم كما يقول هوبرت ريفز!

لقد عملت قوة الجاذبية على تجميع السحب ما بين النجمية لتولد منها نجوماً جديدة. ومن بقايا هذه السحب تشكلت مجموعات كوكبية كالمجموعة الشمسية. وقد اشتملت هذه الكواكب على الذرات التي ولدتها النجوم الميتة، وخلال عشرات مليارات السنين اختلطت أجيال النجوم في الكون من الفتي إلى الهرم. ويتشكل وسطياً حتى الآن ثلاثة نجوم في السنة في مجرتنا. وهكذا، وُلد على طرف مجرة حلزونية هي درب التبانة نجم يهمنا بشكل خاص في قصتنا، هو شمسنا، منذ ٤،٥ مليار سنة. إنها نجم متوسط تماماً في مجرتنا . ويشبهها نحو مليار نجم فيها تماماً. وكانت شمسنا عندما ولدت أكبر بكثير مما هي عليه الآن. لقد تم قياس عمر القمر بدقة وكذلك عمر بعض النيازك، وتبين أن القيم متقاربة جداً وتساوي ٤،٦ مليار سنة. فقد ظهرت الشمس مع كواكبها في الوقت نفسه، وكان عمر مجرتنا عندها نحو ثمانية مليارات سنة. لقد تجمع الغبار الكوني حول النجوم الوليدة ليشكل أقراصاً تشبه حلقات زحل . وقد تكاثفت هذه الأقراص شيئاً فشيئاً لتشكل بنى صخرية ذات حجوم متزايدة باستمرار. وبنتيجة تصادمها تشكلت كتل كبيرة هائلة ذات حرارة عالية. وقد تطلب الأمر وقتاً طويلاً لتبديدها بحسب حجم الأجسام. وما تزال الأرض تحفظ في قلبها نار جمر تحرض حركات الحمل الحراري للحجارة التي ما تزال سائلة. وهذه الظاهرات التي تعود إلى تشكل الكوكب هي سبب انزياحات القارات وثوران البراكين والهزات الأرضية. لكن هذا اللااستقرار الجيولوجي ثمين جداً لأنه يؤدي إلى تغيرات المناخ التي تلعب دوراً هاماً في تطور الكائنات الحية.

لقد لعب الماء السائل دوراً أساسياً ففي تتمة التطور الكوني . فكوكبنا هو الوحيد الذ ي يحوي ماءً سائلاً في مجموعتنا

الشمسية. وكان المريخ يحوي هذا الماء أيضاًمنذ مليار سنة، لكن جاذبيته لم تكن كافية للحفاظ على الغلاف الجوي والدفيئة الكافية لتطور الحياة عليه.أما الزهرة فكانت بدايتها تشبه الأرض كثيراً. وعلى الرغم من أنها تحوي الكمية نفسها من غاز الفحم، لكن وجود الماء على سطح الأرض ساعد على انحلال الكربون في المحيطات، بينما لعب قرب الزهرة من الشمس دوراً أساسياً في تشكيل دفيئة حارة جداً أدت إلى تطوره بشكل مختلف تماماً عن الأرض. لقد لعب الماء السائل دوراً جوهرياً في ظهور التعقيد الكوني. كذلك لعب الكربون دوراً هاماً جداً. فهو الذرة المثالية من أجل الجزيئات. فهو يملك ما يشبه الخطافات الأربعة التي تلعب دور المفصل بين العديد من الذرات، كما أن الروابط الي يخلقها مرنة بدرجة كافية للعبة الربط والتفكيك السريعتين والضروريتين لظاهرة الحياة. ولهذا فمن المرجح أن تكون ظاهرة الحياة في الكون قائمة بشكل أساسي على وجود الماء والكربون. وهما متوفران بكثرة في أرجاء الكون اللانهائي.

لم تكن درجة حرارة الأرض ملائمة لظهور الحياة في بداية تشكلها. إضافة إلى ذلك كان قذف النيازك والمذنبات فائق العنف. وقد حملت المذنبات إلى سطح الأرض خلال المليار سنة الأولى كميات كبيرة من الجزيئات المعقدة إضافة إلى الماء. وهكذا أصبح التطور الكوني جاهزاً لبدء مرحلة جديدة وحاسمة على سطح كوكب لا يشكل سوى هباءة في محيط الكون الرهيب. إن جزءاً بسيطاً من بروتونات بداية التاريخ شكل الذرات الثقيلة. وعدد صغير جداً من الجزيئات البسيطة انتظم في جزيئات معقدة، وقسم ضئيل فقط من هذه الجزيئات المعقدة سيشارك في بنى الحياة.

الحياة

إن فكرة الاستمرارية بين تطور المادة وتطور الحياة هي فكرة حديثة. فالحياة قادرة على التكاثر والتطور أما المادة فجامدة وغير قادرة على التناسل. إلا أنه لم يكن معروفاً في الماضي أن الجزيئات مكونة من ذرات، ولا ان الخلايا مكونة من جزيئات . ولذلك كان يتم تفسير ظهور الحياة على الأرض من خلال صدفة خارقة أو من خلال إرادة الإله. وتلك في الواقع طريقة لإخفاء الجهل. فقد أثبت العلماء منذ عدة سنوات فقط إن الحياة نتجت من تطور المادة الطويل نفسه. ومسيرة الكائن الحي ترجع إلى التاريخ الطويل من صيرورة التعقيد في الكون منذ الانفجار الكبير. لقد تحدث جاك مونو عن «الضرورة»: ففي ظروف معطاة تولّد القوانين التي تنظم المادة منظومات أكثر فأكثر تعقيداً. وهكذا يكون ظهور عضوية

حية محتملاً جداً على مدى الزمان الطويل . وهذا يعني أن الحياة ليست حكراً على الأرض فقط، بل هي ظاهرة شائعة في الكون. فلكل كوكب في الكون فيه ماء ويوجد على بعد أمثل عن نجم حار إمكانية مراكمة جزئيات معقدة وكريات صغيرة تتبادل المواد الكيميائية مع وسطها. وهكذا، من ضرورة إلى ضرورة يصل التطور الكيميائي إلى الكائنات الحية الأولية. وهكذا فقد تم التغلب على الفكرة التي كانت سائدة بأن الحي ولد بنتيجة مصادفة أشبه بالمعجزة. لقد توقف باستور عند فكرة أن الحي يولد تلقائياً من المادة، في حين نعرف اليوم أن الساكن يولد الحي تدريجياً (وليس تلقائياً) عبر مليارات السنين. وكان داروين هو الذي أدخل مفهوم الزمن الضروري لتطور الحياة. وقد تم إثبات أن الحياة هي سليلة المادة في المختبر . فنحن نعرف الآن المراحل كلها التي قادت الجزيئات على الأرض البدئية إلى مرحلة الكائنات الحية الأولى، ويمكن إعادة إنتاجها جزئياً في المختبرات!

لقد كسر البيوكيميائي السوفييتي ألكسندر أوبارين والإنكليزي جون هالدين الحلقة المفرغة بين المادة والحي عندما تحدثا عن الظروف البدئية على الأرض. فالجو لم يكن يحوي الآزوت والأكسجين، بل مزيجاً غير مضياف للحياة من الهيدروجين والميتان والأمونياك وبخار الماء، لكنه كان ملائماً لظهور الحياة. وفي الخمسينيات استعاد الفرنسي تلار دو شاردان السابق لعصره أيضاً فكرة تطور المادة التي وضعها داروين، وتحدث عن «ما قبل حياة»، وهي مرحلة انتقالية بين الجامد والحي كان يمكن أن تنتج خلال حقب الأرض البدئية. وقد جاء الإثبات المخبري على يد ستانلي ميلر عام ١٩٥٢. فقد وضع في حوجلة غازات الأرض البدئية، الميتان والأمونياك والهيدروجين وبخار الماء مع قليل من غاز الفحم، وماثل المحيط بماء الحوجلة وسخنه ليعطي الطاقة، وحرض الشرارات في الحوجلة عوضاً عن البرق لمدة أسبوع. وعندها ظهرت مادة حمراء برتقالية في قعر حوجلته! وكانت تشتمل على حموض أمينية، الجزيئات التي تكون مركبات الحياة الأولى! والحق إن الأرض كانت على بعد كاف من الشمس لتلقي أشعتها تحت الحمراء وفوق البنفسجية القابلة لإطلاق التفاعلات الكيميائية، وعلى درجة كافية من البعد كي لا تحترق النواتج المصنعة. وهكذا ينشأ توازن عبر لعبة الولادة والموت. فظهور الحياة على الأرض لم يكن بنتيجة مصادفة سعيدة بل في الواقع لأن أولى مركبات الحياة الأرضية تكيفت مع الحرارة وكيفتها على الأرض بالتالي مع مرور الوقت بحيث تكون في أفضل مستوى ملائم لبقائها وتكاثرها.

إ نه نوع من الانتظام الذاتي. ففي فجر الأرض، منذ نحو أربعة مليارات سنة، كان كوكبنا يملك نواة من السيليكات وقشرة من الكربون وغلافاً جوياً من مزيج غازي من الميتان والأمونياك والهيدروجين وبخار الماء وغاز الكربون. وتحت تأثير الأشعة فوق البنفسجية الشمسية والبروق تكسرت هذه الجزيئات وتحللت وسقطت على شكل عناصر أكثر تعقيداً على الكوكب. إنها أولى الجزيئات التي نسميها «عضوية». وقد أمطرت هذه الجزيئات العضوية خلال أكثر من ٥٠٠ مليون سنة، مع الزخات الناجمة عن تكاثف بخار الماء في طبقات الجو الباردة. ومنذ ذلك الحين تحددت صفتان أساسيتان للعالم الحي: تركيبه الكيميائي ومصدر طاقته أي الشمس.

لقد اكتشفت علماء الفيزياء الفلكية وجود جزيئات عضوية في كل مكان تقريبا في الكون. فمنذ خمس عشرة سنة تعرفوا على سبعين منها؛ فهذه الظاهرة لم تكن استثنائية في الكون. وفي المطر الكوني الذي روى الأرض في فجر تشكلها كان ثمة حموض أمينية وحموض دسمة وطلائع الشحوم. ويبدو أن جزيئين هما حمض النمليك وحمض السيانيد لعبا دورا هاماً في تلك المرحلة: فعند تعرض هذين الحمضين للأشعة فوق البنفسجية فإنهما يولدان اثنين من «الأسس» الأربعة التي ستشكل فيما بعد الحمض الريبي النووي DNA حامل الوراثة. ولم يولد الغلاف الجوي للأرض هذه الجزيئات المعقدة فقط بل وحماها أيضاً بتشكيل غطاء لها. وكانت هذه الجزيئات ستضيع لو بقيت معلقة في الهواء الطلق. وفيما بعد استفادت الخلايا الأولى على العكس من الشمس لتنتج الأكسجين، وأعطى الأكسجين الأوزون في طبقة الجو العليا فحماها بدوره من الأشعة فوق البنفسجية. وهكذا أمنت الحياة بقاءها واستمرارها.

تشبه قصتنا حتى الآن لعبة تجميع المكعبات، وتشكيل سلاسل عملاقة من الجزيئات. لكن متى بُعثت الحياة وكيف؟ لقد لعبت البحيرات الشاطئية والمستنقعات دور البيئة الملائمة لذلك. فهي أماكن جافة وحارة في النهار ورطبة وباردة في الليل. وفي هذه الأماكن يوجد الطين والكوارتز اللذان ستقع سلاسل الجزيئات في فخهما فيتحد بعضها ببعضها الآخر. فالطين يعمل عمل مغنطيس صغير بالنسبة للأسس التي تشكلت منها أولى الحموض النووية. فأيوناته أي ذراته التي فقدت إلكتروناتها تجذب المادة من حولها وتحرضها على التفاعل. وأدى ذلك إلى ظاهرة جديدة. فبعض الذرات محب للماء ولهذا فهو يجذبه، في حين أن بعضها الآخر كاره للماء وهو بالتالي يبتعد عنه. وهكذا فقد تجمعت البروتينات الوليدة في البحيرات الشاطئية على بعضها مما جعلها على تماس مع الماء

الخارجي أو بمعزل عنه داخلياً . وهكذا انغلقت على نفسها . وظهرت في ذلك الوقت كريات كالأغشية في المحيطات. وكانت هذه المرة الأولى التي يظهر فيها شيء ما منغلق على نفسه، له داخل وخارج كما كان يقول تلار دو شاردان. وفي هذه البنى تشكلت أوساط معزولة عن الوسط الخارجي وحبست في داخلها المواد الكيميائية التي شكلت خلائط خاصة بها وحدها. ففي بعض الأحيان يفجر الخليط الكيميائي الداخلي الغشاء فتتبدد الجزيئات في المحيط، وفي أحيان أخرى يساهم هذا الخليط على العكس في تدعيم غشائه ويؤمن بذلك استمرار المنظومة. ومع الانتقاء الطبيعي بقيت القطرات التي كانت تملك وسطاً كيميائياً داخلياً متكيفاً مع البيئة. وكان للقطرات التي تستطيع إنتاج الطاقة أفضلية على القطرات الأخرى لأنها تسمح لها بالنمو . وكان بعضها يستخدم لنموه مواد من الخارج تمر عبر غشائه: إنهابواكير تفاعلات التخمر. أما بعضها الآخر الذي حفظ المواد الملونة أي الخضاب أو الجزيئات القادرة على أسر الضوء، فكان يحول الفوتونات الشمسية إلى إلكترونات. وبذلك فقد تفوقت على القطرات الأخرى لأنه مع افتقار المحيط الخارجي بالمواد كانت هذه القطرات مستقلة ذاتياً عنه. وكانت المرحلة الحاسمة التالية التي اجتازتها الحياة في بدايتها هي خيار البقاء عبر التكاثر. لقد تم البرهان حديثاً أن الحمض الريبي النووي منقوص الأكسجين RNA يملك خاصة عجيبة: فهو يستطيع التكاثر ذاتياً. فإذا انقسمت قطرة إلى قطرتين وكانت الثانية تملك نسخة من الحمض الرسول فسيمكنه بناء غشاء مطابق ومنظومة مطابقة. وتلكم منظومة التكاثر الذاتي في حالتها البدائية. ويمكن القول إن هذه القطرات التي استطاعت البقاء على حياتها كانت أولى أشكال الحياة هذه . فالعضوية الحية هي عموماً المنظومة القادرة على تأمين انخفاضها الخاص، وتدبير نفسها بنفسها والتكاثر. وقد استطاعت هذه القطرات الحية أن تحول الـ RNA إلى DNA الأكثر استقراراً. ومن خلال تراكيب سلاسل البروتينات والـ DNA وصلت الطبيعة إلى طور الموروثات. وهكذا انتشرت قطرات الـ DNA هذه في الأرض بسرعة هائلة. وخلال سنوات قليلة انقسمت الخلايا وفق متتالية أسية ليصل عددها إلى كميات هائلة. ولم يكن ثمة شيء على الأرض حينها يستطيع مقاومتها أو تدميرها. أما اليوم فإن ظهور نمط جديد للحياة على الأرض بالطريقة نفسها سيقابل بالتدمير الفوري من قبل الكائنات الحية الحالية. لقد وصلت الطبيعة إلى هذه المرحلة دون قصد وعن طريق الاختبار والحذف والانتقاء عبر ملايين السنين.

لقد تطورت بعض القطرات وفق آليات التخمر. فحررت في البداية كميات كبيرة

من الميثان وغاز الفحم اللذين انحلا في المحيطات. وما تزال هذه الآلية موجودة اليوم: في أجواف المجترات مثلاً حيث تقوم البكتريا بالتخمير بغياب الأكسجين. لكن التطور كان سيسلك طريقاً أكثر فاعلية. ذلك أن التركيب الضوئي والتنفس كانا على وشك الظهور. ويرتكز الأول على اليخضور، والثاني على الهيموغلوبين. وقد حدث عندها افتراق بين هذين الصنفين. فمن جهة القطرات التي تصنع الطاقة مباشرة، وذلك عن طريق الضوء الشمسي الراشح في المحيطات وغاز الكربون الذي تحرره الخمائر (هذا هو التركيب الضوئي)؛ ومن جهة أخرى القطرات التي تمتص المواد الغنية بالطاقة والأكسجين الذي يطرحه غيرها (وهذا هو التنفس)، ويكون عليها بالتالي الانتقال من أجل إيجاد غذائها. ذلك هو الافتراق بين البكتريا المستقبلية والعوالق المستقبلية، بين العالم الحيواني والعالم النباتي.

ولقد تابعت هذه القطرات تطورها فتزودت بنوى. ووفق النظرية الحديثة جداً فقد عاشت أنواع الخلايا متكافلة مع بعضها واكتملت هذه العضويات فيما بعد باكتساب سوط أو هدب يسمح لها بالانتقال. وهذه الخلايا ذات النوى والمتحركة كانت خلايا قناصة تملك في أغشيتها فتحة وأهداباً هزازة تجتذب البكتريا والعوالق ثم تلفظ فضلاتها. لقد عرفت الطبيعة كافة أشكال التطورات الممكنة الأخرى للخلايا. لكن الحياة أقصت كافة السبل غير القابلة للتكيف. وقد لعب الزمن دوره هذه المرة أيضاً. فهو يتقلص أو يتمدد تبعاً لمراحل التطور. إنه ظهور جزيء تفاعلي جداً يركز الزمان-المكان: فهو يستطيع اجتياح بيئته الخاصة والتخلص في وقت قصير جداً من الجزيئات الأخرى التي استغرقت آلاف السنين لتتطور. إن الدراسات الحديثة وفهم آليات التطور هذه فتح الباب عريضاً أمام الباحثين يعملون حالياً في مختبراتهم على تطوير ما يسمونه بالحياة الصنعية، في محاولات لإعادة تمثل احتمالات تطور الخلايا الأولى. إنها متتالية من التفاعلات التي تقود إلى تفاعلات لا عكوسة وإلى خصائص جديدة. هكذا بني التاريخ الذي نوجد اليوم عند نهايته. ويؤكد جويل دو روني أن المصادفة لا تلعب هنا أي دور. فإذا بدت هذه القصة خارقة فلأننا موجودون هنا لنحكيها. لقد كان هناك ملايين من قصص الجنود الذين انتهوا بشكل مأساوي، لكن أحداً لم يخبر بقصصهم لأنهم لم يعودوا موجودين ببساطة. وكم وكم من المحاولات النادرة توصلت إليها الحياة ولم تستمر ولا نعرف عنها شيئاً اليوم. إن تاريخنا هو السرد الوحيد الذي نستطيع إعادة تشكيله، ولهذا فهو يبدو خارقاً إلى هذا الحد.

عند هذا الحد من قصتنا كانت تعمر الأرض خلايا تحيا بسلام في المحيطات. وكان يمكن لهذا النمط من الحياة أن يستمر. فما الذي بعث التطور الحيوي من جديد باتجاه التعقيد ؟ لقد سممت هذه الخلايا نفسها بالفضلات التي كانت تطرحها. وكان لا بد لها من التجمع لأسباب كثيرة والعيش في تجمعات متكافلة لتقاوم افتقار البيئة أو فسادها أو القناصة إلخ. وهكذا أدت الحياة الجماعية إلى ولادة أولى أشكال متعددات الخلايا البسيطة. إنها أولى العضويات البحرية من ديدان واسفنجيات وغيرها. لقد تم هذا التطور خلال عدة مئات آلاف السنين فقط، وبعدها بدأ التطور يتسارع . وشيئاً فشيئاً تصبح القصة مألوفة لنا أكثر فأكثر: فلدينا منذ الآن كائنات نعرف سلالاتها أو أحافيرها. وكان التطور التالي بالتأكيد هو الجنس. لقد نمت شجرة الحياة وتفرعت في ثلاثة فروع رئيسية هي: فرع الفطريات والسرخسيات والطحالب والنباتات الزهرية؛ وفرع الديدان والرخويات والقشريات والعنكبوتيات والحشرات؛ وفرع الأسماك والزواحف وحبليات الظهر ثم الطيور والضفدعيات والثدييات.. لقد ولد الجنس وفق إحدى النظريات من الكائنات التي تأكل أفراد نوعها. فعندما تأكل الخلايا بعضها بعضاً يمكن أن تندمج فيها مورثات أنواع أخرى. وكانت هذه الظاهرة موجودة عند البكتريا. ومع ازدياد تعقيد العضويات أصبحت مزودة بخلايا متخصصة بالتكاثر، هي الخلايا الإنتاشية التي يحتوي كل منها على نصف خلايا مورثات عضويته، وهكذا تعمم الجنس.

وبفضل الجنس أمكن للطبيعة أن تخلط مورثاتها، وهكذا انفجر التنوع. وبدأت مغامرة التطور البيولوجي الكبرى. وقد شهدت عدداً لا يحصى من التجارب المخفقة والأنواع التي لم تستمر. وكانت الظاهرة الهامة الثانية التي اندرجت في بنية العضوية هي آلية الزمن، أي الشيخوخة والهرم والموت. والموت هام بمقدار التكاثر نفسه. فهو يعيد الذرات والجزيئات إلى دورة الطبيعة وبفضله تتمكن الحياة من التجدد. وبعد أن عرف الكائن الحي الجنس والموت بدأ يطور قدراته. فباستخدام السكريات أغنى استقلابه وطور عضلاته مما سمح له بالحركة والعمل والسباحة والطيران والركض وإعمار العالم. وفي الوقت نفسه عملت اللواقط التي هي الحواس على تنسيق نشاطات العضوية. وهكذا ظهرت ثلاثة تطورات كبرى جديدة: النظام المناعي الذي يؤمن الحماية ضد الطفيليات والفيروسات؛ والنظام الهرموني الذي يسمح بالسيطرة على الإيقاعات البيولوجية والتناسل الجنسي؛ والنظام العصبي الذي يحكم الاتصالات الداخلية. وقد ظهرت

هذه المنظومات الثلاث ما أن خرجت الحيوانات من الماء.

كان الذي دفع أولى الكائنات المائية إلى اليابسة هو المنافسة الشديدة على الغذاء، ولهذا كان ثمة نوع غامر باتجاه اليابسة للحصول على غذائه ثم العودة إلى المياه لوضع البيوض فيها. وعلى مر الأجيال جازفت سلالات هذا النوع بالبقاء أكثر على اليابسة بفضل خياشيمها القادرة على التقاط الأكسجين؛ بل وأيضاً بفضل دموعها، إذ كان عليها المحافظة على عينيها رطبة للرؤية في الهواء. وكان أنسال هذا النوع هم الضفدعيات والبرمائيات. والحق أننا ما كنا لنكون لولا دموع هذه السمكة.

وقد يسر الهواء الطلق الحركة والاتصال والتطور. ومع ظهور الهيكل العظمي أصبحت الحيوانات أقدر على التغلب على الجاذبية. وسمح لها باختراع العضلات بالتخلي عن كونها عجائن من الهلام الرخو مثل الديدان، بل وبممارسة ضغط آلي على بيئتها، وبتحمل وزن الشحوم الحامية لها والدماغ. وهكذا فقد تنوع كل شيء: الاستقلاب ومنظومات الحركة والأشكال... وبشكل مواز تم خلال هذا الوقت عند النبات انتقاء منظومات لأسر الطاقة الشمسية بواسطة الأوراق ولنقل الطاقة بواسطة النسغ. وعلى الرغم من بساطة الحياة النباتية الظاهرية لكنها تطورت وفق أنظمة معقدة تظهر بخاصة في نظامها التكاثري.

وقد شهد تطور الحياة تسارعاً ثابتاً، لكنه مر أيضاً بفترات انقراض كبير وبطرق مسدودة. فمنذ مئتي مليون سنة كانت الديناصورات تسود الأرض بأنواعها الصغيرة والكبيرة والعاشبة واللاحمة والراكضة والطائرة والبرمائية. وقد انقرضت بسبب نيزك هائل قطره خمسة كيلومترات سقط في خليج المكسيك منذ نحو ٦٥ مليون سنة. وكانت الصدمة عنيفة إلى حد أنها ارتدت من الجانب الآخر للكوكب وحرضت تفجر الصهارة. وأدى ذلك إلى حريق عالمي مما حرر غاز الفحم والغبار فتغطت الأرض بحجاب شاسع وتعتم الكوكب ونجم عن ذلك برد رهيب رافقه بعد ذلك على الأرجح أثر للدفيئة أدى إلى التسخين. وكان عدد الأنواع الذي نجا ضئيلاً، ومنها الليموريات، وهي أنواع متحركة ومتكيفة جداً ومزودة بيدين ممسكتين. وقد لجأت إلى تجويفات الصخور واحتمت بها وولدت السلالات التي أدت إلى ظهور الثدييات. واكتسبت هذه الأخيرة ميزة جديدة لتؤمن بقاء نسلها، وهي حمل البيضة في داخلها.

كان الدماغ عبر هذه المرحلة الطويلة من تطور الأنواع الحيوانية يتطور ويكتمل عبر مراحل متتالية، من الأسماك إلى الفقاريات فالطيور والزواحف فالبرمائيات وأخيراً الإنسان. ففي البداية كان الدماغ الأكثر بدائية، أي دماغ الزواحف الذي كان

ينظم الغرائز الأساسية للجوع والعطش والجنس والخوف إلخ. وفي المرحلة الثانية نجد عند الطيور الدماغ المتوسط الذي يقود إلى آلية جماعية، مثل العناية بالفراخ وبناء العش والبحث عن غذاء والمشاركة والغناء. ثم تظهر المرحلة الثالثة عند الرئيسيات وخاصة عند الإنسان: فالقشرة الدماغية التي تُدخل معطيات مجردة مثل الوعي والذكاء.

والحق أن نمو المنظومة العصبية يخضع هو أيضاً للتطور الدارويني. فالأعصاب البصرية لطفل مثلاً لا تقترن إذا كان هذا الأخير مغموراً في الظلمة دائماً. فثمة إذن بطريقة معينة انتقاء لا يحفظ سوى النطاقات الملائمة للفرد. وبالتالي فإن التعلم يعني الإقصاء. والتطور الدماغي يعني مزيداً من القدرة على الإقصاء والنمو عمودياً في سلم التطور. يعتبر ستيفن غولد أن كل حدث مهما كان تافهاً يؤثر في مجرى التاريخ. ومن هذا المنظور فالإنسان كائن محظوظ إلى حد بعيد حتى الآن. وتقع عليه الآن مسؤولية المحافظة على ما منحه إياه التطور عبر ملايين السنين. فلو لم تختف الديناصورات ولم تختبئ الليموريات في أوكارها ثم تخرج منها لتعطي فرعاً متميزاً يقود إلينا لما كنا هنا. ليس ثمة صدفة ولا قصد في هذه القصة. إن الغائية التي غالباً ما زُرعت في لا شعورنا تخفي عنا رؤية الحقيقة التي باتت واضحة تماماً، وهي أن التعقيد يزداد، وأننا حلقة في سلسلة تطورات لا نهائي.

الإنسان

«إذا كان صحيحاً أن الإنسان آتي من قرد، فلنصلِّ لكي لا يذاع هذا الأمر» هكذا هتفت سيدة إنكليزية عام ١٨٦٠ عندما اكتشفت نظرية التطور لشخص يدعى داروين. ويبدو أن طلبها هذا لم يستجاب، فقد ذاع اليوم هذا الأمر وانتشر. ومع ذلك فما تزال عوائق كثيرة تمنع انتشار هذه الأفكار الجديدة، وخاصة المواريث الفلسفية والعقائدية. وذلك ناجم غالباً عن التباس في فهم معنى كوننا جئنا من القردة، إذ يعتقد الناس عموماً أن ذلك يعني الشمبانزي مثلاً. والحق أن الإنسان جاء من نوع كان السلف المشترك للذريتين، سلالة القردة العليا في إفريقية من جهة، وسلالة أشباه البشريات من جهة أخرى. فالإنسان ليس قرداً بالتالي إلا من منظور ترتيبه في التصنيف الحيواني. وكانت خصوصيته تحديداً أنه نجح في تخطي هذا الشريط البسيط. والحق أننا لا نستطيع تجاهل نسبنا، فنحن نحمله في جسمنا وموروثاتنا. ولا بد لنا من جهة أخرى من التأكيد على أن العلماء طوروا طرق بحثهم بدرجات فائقة بحيث يستطيعون مثلاً من خلال دراسة مينا سن بواسطة المجهر الإلكتروني رؤية حزات دقيقة تكشف عن الطريقة التي نمت بها السن،

وهي تعطي مؤشرات حول نمو القرد. وبالمقابل، فقد عثر العلماء على الأحافير في الترتيب المعاكس لقدمها. وهكذا فقد اقتنعوا شيئاً فشيئاً بأن الإنسان أقدم بكثير مما كان يُظن.

ولا يمكن تحديد أصل واحد للإنسان كما كان يريد أن يفعل أصحاب الرؤى ! وبالأحرى يستنتج العلماء تطوراً طويلاً للتسلسل الحيواني تظهر خلاله الصفات في مواقعها. وضمن هذا المنظور يمكن إرجاع البدايات الأولى إلى نهاية العصر الطباشيري منذ سبعين مليون سنة. إنه فجر الحقب الثالث عندما كانت آخر الديناصورات في طريق الانقراض. لقد عانت البيئة عندها من تغيرات عميقة. وفي ذلك الحقب كانت أفريقية عبارة عن جزيرة. وقد ظهرت على قارة كانت تجمع أوروبا وأميركا الشمالية وغرينلندا حيوانات صغيرة: إنها أولى القردة سليلة آكلات الحشرات. وقد بدأت تتكاثر في وسط نبات جديد تماماً هو أولى النباتات الزهرية. وكان بالتالي عصر أولى الثمار. وكانت القردة هي أول من استهلكها. وأدى ذلك إلى تغيرات تشريحية هامة على مر الزمن في بنية هذه الأنواع. وقد سمي أقدم هذه الرئيسيات البرغاتوريوس. ولم يكن حجمه ليزيد عن فأر. وبعد أن انتشر هذا النوع في العالم كله ظهرت منه منذ حوالي ٣٥ مليون سنة أوائل أسلاف القردة وأشباه البشريات. إنها الرئيسيات العليا. وقد أدى تغير المناخ والجفاف الذي طرأ إلى ظهور عدة أنواع منها وأهمها قرد مصر كما سمي، وقد حقق إنجازات هامة على صعيد الرؤية والحياة المشتركة. ثم كان بعده البروكونسول الذي وصل حجم دماغه إلى ١٥٠سم٣. وقد شهد هذا النوع حدثاً هاماً. فمنذ ١٧ مليون سنة التقت الصفيحة القارية الإفريقية العربية بالصفيحة الأوروبية الآسيوية. وعبر هذا القرد بالتالي إلى أوروبا وآسيا وأعطى سلالات عديدة منها الرامابيثكوس الذي اعتقد لفترة طويلة أنه ينتمي إلى فصيلتنا، لكن هذا الاعتقاد خاطئ اليوم. فقد تبين أن أقرب إلى قرد الأورانج أوتان. وبالمقابل بينت الدراسات المخبرية على أسنان أحد الأنواع الأخرى التي ظهرت في أفريقية أنها هي القريبة من البشر. ومع ذلك فقد أثبت العلماء أن الفارق بين الإنسان والشيمبانزي لا يتجاوز ١٪ فقط.

إن البحث عن حلقة ضائعة بين الإنسان والقرد كما كان شائعاً حتى وقت قريب أمر خاطئ تماماً. فهو يفترض وجود قرابة بين إنسان اليوم وقرد اليوم. إن ما يبحث عنه العلماء بالضبط هو السلف المشترك للبشر والقردة الكبيرة. ويتفق العلماء أن هذا الانشعاب حدث منذ نحو سبعة ملايين سنة. فقد انخسف وادي ريفت وصعدت بعض أطرافه لتشكل جداراً حقيقياً أمام

الحيوانات . وقد شق هذا الانهدام إفريقية الشرقية كلها حتى البحر الأحمر والأردن وانتهى إلى البحر المتوسط، وكان طوله الكلي ٦٠٠٠ كلم وعمقة أكثر من ٤٠٠٠كلم . وأدى ذلك إلى تغير المناخ، فاستمرت الأمطار تهطل في الغرب ، وراحت تتناقص شيئاً فشيئاً في الشرق، فأسلافنا الذين ظلوا في الغرب تابعوا حياتهم الشجرية، لكن الذين وجدوا أنفسهم معزولين في الشرق واجهوا السافنا ثم السهوب، وأدى ذلك إلى تطورين مختلفين عبر الأجيال. فأعطت أجيال الغرب القردة الحاليين، وأعطت أجيال الشرق أشباه البشر ثم الإنسان. إن كل ما يميزنا، من وضعية الوقوف وغذائنا المتنوع ونمو دماغنا واختراع أدواتنا قد نجم عن تكيف مع وسط أكثر جفافاً. تلك الآلية التقليدية للانتقاء الطبيعي، فمجموعة صغيرة من الأسلاف كانت تملك مواصفات مورثية تشكل مزايا من أجل الاستمرار أفضل في هذه البيئة الجديدة أصبحت شيئاً فشيئاً هي الأغلبية السائدة في الجماعة. ومن هذه الميزات المورثية ربما كان النمو المختلف للحوض الذي سمح لهم بالانتصاب بسهولة أكبر، الأمر الذي مكنهم من رؤية طرائدهم والمدافعة عن صغارهم وعن أنفسهم بشكل أفضل. وقد ولد الكائن الذي انتصب فيضاً من الأنواع الجديدة، وهي ترجع كما قلنا إلى نحو ٧ ملايين سنة. إنهم الأوسترالوبيثكوس أو أشباه البشريات. ومرة أخرى تدخل الانتقاء الطبيعي لصالح أحد الأنواع الذي أدى لظهور البشريات الأولى.

ومنذ نحو ثلاثة ملايين سنة كانت البشريات الأولى قد ظهرت وكانت تعيش في الوقت نفسه مع أنواع الأوسترالوبيثكوس الأخرى. ولم تستطع أنواع أشباه الإنسان هذه تجاوز عشها البيئي. وعندما أصبح نوعهم أقل خصوبة انقرضوا بعد عدة مئات من آلاف السنين. وفرضت البشريات الأولى نفسها. فهي أكبر حجماً وأكثر انتصاباً، إضافة إلى أنها كانت تتغذى بكل شيء تقريباً. وكان هذا الكائن انتهازياً جداً ومزوداً بأدوات أكثر فأكثر فاعلية. ومن أشهر أنواع الهومو الإركتوس أي المنتصب والهابيليس أي الماهر والسابيان أي العارف. ولكن يمكن القول إن النوع الإنساني كان قد بدأ تطوره معها.

وكان هؤلاء البشر محبين للاستكشاف إضافة إلى حاجتهم الدائمة للصيد وملاحقة الطرائد. وكانوا مدهشين جداً عندما بدؤوا يرمون بالحجارة. وكانوا يعيشون دون شك في مجموعات صغيرة من عشرين إلى ثلاثين شخصاً . وكانت المجموعة كلما كبرت انقسمت من جديد وابتعدت مشكلة جماعة أخرى. وكان ذلك عاملاً حاسماً في إعمار الكوكب. ونجد آثار الحجارة المنحوتة التي تركوها في

معظم أنحاء العالم تقريباً. ومن خلال هذه الحجارة نستطيع غالباً معرفة الأنواع التي ارتحلت وتطورت. ويمكن القول بشكل أساسي إن نوع الإركتوس لعب دوراً كبيراً في تطوير التقنيات، وفي اختراع النار منذ نحو ٥٠٠٠٠٠ سنة. ومع اختراعه لتقنيات دقيقة في النحت اختفى الهومو إركتوس منذ نحو ٢٠٠٠٠٠ ألف سنة تاركاً المجال للهومو سابيان ليحتل الساحة. وقد ظهر منه نوع في أوروبا هو نياندرتال تعايش مع نوع آخر للسابيان هو كرومانيون الذي تطور في آسيا وأفريقية. ويعتقد العلماء عموماً أن كرومانيون تغلب على نياندرتال بلطف إمكانياته ومرونته. وهذا هو الإنسان الذي أدى إلى ظهورنا نحن مباشرة.

خاتمة

التطور مستمر حتى الآن. لكنه الآن تقني واجتماعي بشكل خاص. ولعله في العمق نفسي وروحي. ونحن اليوم نحمل شئنا أم أبينا مشعل التطور. إننا عند منعطف حاسم للتاريخ أشبه بظهور الحياة. فما الذي يتهيأ للظهور من خلالنا؟ وبعد المرحلة الكونية ثم الكيميائية ثم البيولوجية، ها نحن ندشن الفصل الرابع الذي على الإنسانية أن تلعبه إنما مع وعي للمصير والتحولات التي ستنجم عن تداخلاتنا كافة مهما كانت بسيطة. وكما يقول جويل دو روني فنحن في طريقنا إلى اختراع نمط جديد للحياة. إنها عضوية كوكبية هائلة تشتمل على العالم الحي كله وكافة ما أنتجه التطور البشري. وفي هذا التطور تمثل اختراعاتنا مكافئات للطفرات، ونحن نتقدم بسرعة أكبر بكثير من التقدم الدارويني؛ ونجتذب لصالحنا اليوم مصادر الطاقة والمعلومات والمواد ونرمي بالفضلات في البيئة مما يؤدي في كل مرة إلى فقر المنظومة التي تسندنا. والحل لا يكمن في إيجاد محميات، ولا في الارتحال بعيداً عن الأرض نفسها، بل في إيجاد توازن حقيقي بين التكنولوجيا والأرض وحاجاتنا.

وعلينا من جهة أخرى ألا ننسى أن جسمنا يتغير ببطء شديد ولكن بسرعة كبيرة قياساً إلى سرعة تطور البشريات السابقة لنا وخلال فترة قادمة إنما نحضر لولادة كائن أكثر كمالاً منا. وهذا يعني أكثر كفاءة وقدرات. كذلك فإن انطلاق الإنسان إلى الفضاء والذي بات وشيكاً أمر لا يجب أن يغيب عن بالنا أبداً. فهو يعني يقيناً أن بيولوجية الإنسان وثقافته ستتغيران على حد سواء. وربما نكون مقبلين على إعمار الكون القريب بكائنات ستختلف اختلافات كبيرة عنا خلال أوقات قصيرة.

إن قدرتنا اليوم على سرد هذه القصة للكون والحياة والإنسان تشير إلى مقدار تقدمنا المعرفي والتقني. وعلينا أن نغتبط لذلك بقدر ما نشعر بمسؤولية هذه المعرفة.

الدراسات والبحوث

النسبوية والفهم الجدلي للنسبية

محمود منقذ الهاشمي(*)

من أشد الآفات الناجمة عن الثقافة رواجاً في عصرنا: الإرهاب والنسبوية... وفي اعتقادي أن الرد على النسبوية ودحضها مسألة في غاية الأهمية.

كارل پوپر

(*) أديب وناقد سوري

- العمل الفني: الفنان أنور الرحبي

إن البحث في المجتمع السوي ينطلق من موقف معرفي مناهض تماماً للموقف النسبوي الذي كان يشيع بين الناس، والذي ما يزال يجد المنادين به حتى عند بعض الفلاسفةوعلماء النفس والاجتماع. وكي نستطيع أن نفهم موقف كتاب «المجتمع السوي»لفروم لابد من إلقاء نظرة فاحصة جديدة على النسبوية من خلال تحليلها عند كاتب من أشهر الكتّاب الذين تبنّوها في عصرنا، هو جان فرانسوا ليوتار Jean Francois Lyotard.

وتتّسم النسبوية برفض المعرفة الموضوعية والقيم الشاملة وترى أن الحقيقة ليست حقيقة إلا بالنسبة إلى فئة خاصّة وضمن ظروف معيّنة. والأمثلة الكثيرة عليها نجدها عند الكثير من العوام وأنصاف المتعلمين، الذين يعانون من إخفاقات كثيرة، ويرفضون الاعتراف بقيمة أي جهد ويُصرّون على أن الظروف والحظوظ وحدها هي التي أوجدت هذا الشيء.ويمكن أن نجدها عند الناس الذين يصفهم طه حسين بأنهم «لا يعملون ويَغيظهم أن يعمل الآخرون»، ولا يرون في العمل إلا انعكاساً للفرص الممنوحة. وقد نراها عند بعض الذين يتجادلون ويصرّون على موقفهم، على الرغم من عدم وجود أية حجة لديهم تؤيد ذلك الموقف بقول أحدهم للآخر، «عقلي غير عقلك»، أو ما إلى ذلك. وهناك حكّام يدّعون الاشتراكية ولا يحقّقون أي مبدأ من مبادئها، وحجّتهم انهم يستلهمون واقعهم وظروفهم. ويستخدم الحجة نفسها طغاة يدّعون الديمقراطية النابعة من صميم الواقع والتراث. وهناك انتهازيون يتحولون من أصوليين إلى اشتراكيين ومن ثم إلى ليبراليين جدد حسب الظروف. ولكن قيام بعض الشخصيات الفكرية بالتفلسف المتحذلق حول النسبوية وترويجها قد أسهم إسهاماً كبيراً في جعلها آفة من آفات المعرفة المعاصرة. وسوف نرى في المجادلة النسبوية عند ليوتار كيف تنطوي على المواربة وأحادية الجانب والمغالطات في رفضها الانفعال لشمولية المعايير.

إن ليوتار يتجه بالنقد إلى محاولة هابرماس لشرح افتراضه أن المشروعية الشاملة للحقيقة والمعايير الأخلاقية فكرة منتظمة تتمّ بالإتفاق في الخطابات الجدالية. ويُدلي ليوتار بحجّته ضد ذلك كما يلي: «هل يمكن إيجاد المشروعية بالاتفاق الذي يتمّ التوصّل إليه من خلال النقاش، كما يعتقد هابرماس؟ إن الاتفاق هو نكّثٌ للإختلاف النوعي في الألعاب اللغوية والابتكار هو على الدوام نتاج الشقاق.» [1].

وفي قراءة أوّلية لهذه الفقرة، يمكن أن يعتقد المرء أن هذه الدعوة إلى الشقاق تعني تشجيع حق الاختلاف ومخالفة



الإجماع، وتشجيع التحدّي النقدي لكل المزاعم بالصحة التي يُفترض أنها قادرة على إيجاد الإجماع. ومن الناحية الإبيستمولوجية والصحية، لا يدلّ الإجماع على الصحة ولايُعدّ في ذاته برهانًا. وكما يقول فروم في «المجتمع السويّ»: «وليس للمصادقة الإجماعية في حد ذاتها علاقة سواء بالعقل أو بالصحة الذهنية. وكما أنه يوجد «جنون اثنين» folie a deux يوجد «جنون ملايين» folie a millions فاشتراك ملايين الناس في الرذائل نفسها لا يجعل هذه الرذائل فضائل، واشتراكهم في أخطاء كثيرة جدًا لا يجعل الأخطاء حقائق، واشتراك ملايين الناس في الأشكال نفسها من المرض الذهني لا يجعل ملايين الناس أسوياء.» (٢).

وإذا أدركنا ضرورة التفحّص النقدي لكل المزاعم، فمن الطبيعي أن هذا التفحّص يشمل حتى زعم ليوتار نفسه.

وعلينا أن نتساءل: من أين توصّل ليوتار إلى هذا الحكم الشمولي بأن «الابتكار هو على الدوام نتاج الشقاق»؟ وكيف لم ينتبه إلى التناقض بين شمولية زعمه وإنكاره للشمولية؟ إن التاريخ حافل، ولا ريب، بالأمثلة الوافرة على أن البشر قد ظلوا يكررون طرقهم وعاداتهم وأفكارهم حتى انبرى من عارضهم باكتشافه وهزّ اقتناعهم وخرج على ما ذهبت إليه الأكثرية. وقد ظل البشر راضين بالسفر على الأقدام أو ظهور

الحيوانات، منذ فجر الزمان، حتى ظهر شاب وجّه ذهنه الإبداعي إلى إبريق يغلي، واكتشف الطاقة البخارية. ثم صار كل شخص يسافر بالقطار. وهكذا بالنسبة إلى كل الاكتشافات. وكما يقول فروم «ولو حكم المرء في قيمة أية فكرة على أساس الأعداد لظللنا نمكث في الكهوف.»(٣)

ولكن التجارب التاريخية تُظهر كذلك أن الكثير من الكشوف كان نتيجة الحوار والتعاون والتأثر وتراكم الجهود والاعتماد المتبادل، وأن أي ابتكار من شأنه أن يموت إذا لم يحظَ بالقبول. وقد كان كوبر نيكوس وغاليليو في أقلية صغيرة عندما أعلنا أن الأرض كروية، وتدور حول الشمس. واليوم لا تعتقد إلا قلة قليلة أن الأرض مسطحة. وفي هذه المسألة، فإن الأكثرية اليوم هي على حق بالتأكيد كما كانت مخطئة قبل خمسة قرون. ولا يكون المرء مبتكراً عندما يمتنع عن قبول أفكار لمجرد أنها مقبولة، ولا عندما لا يكون من أهدافه التوصّل إلى الاتفاق. ولكن ليوتار يتّجه بصريح العبارة ضد فكرة الهدف الرامي إلى التوصّل إلى الاتفاق من خلال الجدال، وهو الهدف الذي ينشده حتى أشد النقد صرامة. ويعلن: «كما أظهرتُ في البرغماتية العلمية، فإن الاتفاق هو مجرد حالة خاصة للنقاش، وليس غايته its goal. فغايته على العكس من ذلك هي الانشقاق paralogy.»(٤).

ويتّضح الآن على الفور أن هذا الحكم لا يمكن تطبيقه على محاجّة ليوتار نفسه من دون ادّعائها بالصحة. وفي هذه الحالة يصبح واضحًا أن هناك علاقة داخلية بين ادعاء أية حجة بالصحة وادعائها بقابلية الاتفاق. ولكن ربما كان ليوتار لا يقصد المجال العلمي الذي يتمّ فيه التوصل إلى الاتفاق رضائياً في المجادلات بل يقصد مجال الأخلاق حيث لا يمكن الوصول إلى الاتفاق بسبب الاختلاف النوعي في الألعاب اللغوية، ولذلك علينا حتى ألا نكافح وألاّ نبذل أي جهد بقصد التوصل إلى الاتفاق.

ولكن يظل هذا التأويل مشكوكًا فيه. لأنه في مجال النظرية، فإن منطق الخطاب الجدلي يجبرنا على الكفاح من أجل الاتفاق، ما دامت لا توجد أسباب مقبولة للاعتقاد بأنه لا يمكن توقّع الاتفاق. وتبرز مثل هذه الأسباب، مثلاً، في حالة تافهة -عندما توجد يكون الخصوم قد بدؤوا بمقدمات مختلفة أو حتى منظورات أو نماذج إرشادية للألعاب اللغوية مختلفة. ولكن مسألة المحاراة عند ليوتار ضد المطالبة بالاتفاق لايبدو أنها تقع في مجال النظرية، بالفعل، بل في مجال الممارسة، في مجال الأخلاق. ومن الواضح أن اهتمامه المبدئي هو الطريقة الإبداعية الغريبة في التفكير والسلوك الموجودة في

شتى «أنماط الحياة» الإنسانية، التي تشكّل، وفقًا لـ «فتغنشتاين»: سياق الألعاب اللغوية المختلفة. ويجب أن تصان الطرق الغريبة في التفكير والسلوك من أن يتولّى أمرها ويستوعبها الشكل العقلاني من التفكير السائد اليوم.

ولكن إذا كان حاصل نقد المعقولية باسم «الاختلاف» و «التعدّدية» هو إنكار صحة وحدة العقل وهويته كليًا- بما في ذلك وحدة العقل المفترضة سلفًا حين تتم المطالبة بتشكّل الاتفاق من خلال الجدال- فإن هذا النقد لا يقتصر على إلغاء نفسه بوصفه نقدًا؛ ولكنه ينقلب كذلك على أنماط الحياة التي يجب أن تُصان طرقها الغريبة. لأنه إذا كان لا يوجد حقًا إلا تنوّع غير قابل للقياس بين أنماط الحياة الإنسانية، وإذا كان إدراك الشقاقات الجوهرية وحده يمكن أن يكون الهدف النهائي للتواصل الإنساني، فأي معنى سيكون للتواصل بين أنماط الحياة المختلفة- المعنى الذي يُستشهد به بحق بوصفه الخيار الأخلاقي لحسم المنازعات ذات المصلحة الاستراتيجية؟

ويقول الفيلسوف الألماني الكبير كارل- أوتو آبل في رده على هذا النمط النسبوي من التفكير:

«ألا يؤدي الافتراض القَبْلي بـ «الاختلاف» و «الشقاق الجوهري» وحدهما إلى نتائج شبيهة بالنتائج التي قيل إن بعض أوائل المستعمرين البيض كان من دأبهم أن يستمدوها منذ بداية مواجهتهم مع الهنود الحمر والزنوج؟ فقد قلّبوا الأمر بكل جدية ورأوا أن هؤلاء مخلوقات غريبة جدًا وليسوا بشرًا ويجب أن يُقتلوا أو أن يكون من المباح تحويلهم إلى أدوات تستخدم للكدّ بوصفهم عبيدًا.» (٥).

إن هذا ما حدث، وهذا ما من شأنه أن تؤدي إليه النسبوية، ولو أن هذا الهجوم النسبوي على وحدة العقل لا يقصد هذه الوجهة. والمقصود حقاً هو عدم قابلية الإلغاء العقلي للشقاقات الجوهرية فيما يتعلق بالقيم الأخلاقية الجوهرية أو البديهيات التقويمية.

وفي الوضع الكوكبي الحالي، الذي ينبغي فيه في أول مرة أن تتعايش مختلف الثقافات وأنماط الحياة وتتعامل في نظام سلمي يمتد فوق الكوكب كله، فإن القيمة التعدّدية تتوافق تمامًا مع الأخلاق المعيارية الشمولية. وكما سبق أن قال كانْت Kant ، فإن نشدان السعادة،أي تحقيق الذات بمعنى الحياة الجيدة وما يلائمه من اختيار القيم الرفيعة، يجب إلى حد كبير أن يكون متروكًا للأفراد وأنماط الحياة الخاصة. ولكن يجب في الوقت نفسه الإلحاح أن تلك المعايير التي تنظّم المعاشرة الزوجية -وفوق ذلك التعاون المسؤول المشترك- في التعامل

مع مشكلات الإنسانية -لابد أن يعترف كل الناس بأنها صحيحة وملزمة بصورة شمولية. وهذه المعايير الصحيحة بصورة شمولية- أي معايير المساواة لكل فرد، والمسؤولية من كل فرد- يجب أن تحدّد المدى الحرّ في شتى أنماط الحياة، أي مدى التقويمات المتنوّعة بمعنى تحقيق الذات في كل الأوقات.

وبكلمات أخرى، فإنه يجب ألا يكون المطلوب جعل الاختلافات الخاصة و«تحقيق الذات» للأنماط الفردية في الحياة مضادة للمعايير المشروعة شموليًا، بل المطلوب هو علاقة التكامل بين الأخلاق المعيارية الشمولية المتعلّقة بالواجبات والأخلاق القيمية الأرسطية الجديدة الراسخة في أنماط الحياة الفردية. ولكن هنا -كما اشترط كانْت- يجب أن تُعطى للأخلاق الشمولية المتعلقة بالواجبات الأولوية على أخلاق تحقيق الذات. وهذه الأولوية هي حتى في مصلحة تحقيق الذات الفردية. فمنذ شمولية القانون الروماني الذي ألهمته الفلسفة الرواقية، كانت مراعاة المصالح المتباينة فرديًا تحقّق التقدم دائمًا عندما يتمّ التحقيق الأخلاقي والقانوني للحقوق الإنسانية المتساوية. وههنا ينكشف لبّ المشكلة: إن هذا الإغفال هو مغالطة أصحاب ما بعد الحداثة النسبويين الذين هم، باتّباع خطا نيتشه وفوكو، يجعلون الفوارق الخاصة وبصورة غير جدلية في حالة حرب مع وحدة العقل المعياري وشموليته.

وإذا كانت القاعدة المتّبعة في المحادثات والمناقشات على كل المستويات هي الشقاق بدلاً من الاتفاق، فإن ذلك سيكون كارثيًا. ويصدق الأمر نفسه إذا افترضنا مع ليوتار أن الوحدة التضامنية للبشر، الـ «نحن»، قد تصدّعت اليوم نهائيًا، أو تبيّن أنها وهم. وإن وحدةَ البشر وتاريخهم، اللذين لم يكونا إلا رؤية لفلاسفة القرن الثامن عشر، قد أصبحا واقعًا تكنولوجيًا، واقتصاديًا وسياسيًا، وإيكولوجيًا لا يمكن نقضه. ولذلك يجب أن يصبحا واقعًا أخلاقيًا على شكل تضامن المسؤولية المشتركة.

ولا يمكن أن يُعدّ النسبويون الممثّلين الحقيقيين للنسبية، فهم بإلغائهم الشمولية، وإنكارهم المطلق، يمثّلون ضيق الأفق الفكري، وأحادية الجانب، والتطرّف في الأحكام، والمماراة، والانهزامية، والتناقض الحتمي. ولذلك فالنسبويون منعدمو الثقة بإمكانات البشر، فاقدو الأمل في تغيير الاتجاهات السائدة، مستسلمون لا يحاولون حتى التفكير في أسباب الهزائم، قانعون بالتقوقع في المسائل الصغيرة التافهة، ولا يتعرضون للمسائل المهمة، التي هي «الحكايات الكبيرة» grands vecits حسب اصطلاح ليوتار. وحين يُنكر المرء

صفاته وحاجاته الإنسانية الشاملة لكل البشر، وحين يكون عليه ألا يكون «إنسانًا» من أجل أن يكون «مختلفًا»، فإن اختلافه لا يكون «نسبيًا» بل قطعيًا مطلقًا. ومن الطبيعي عندئذ أن يكون عاجزًا عن التوصّل إلى الاتفاق.

والفهم الجدلي للنسبية هو الذي يدرك النسبية في علاقتها بالشمولية، والعوامل البيولوجية والفيزيولوجية في علاقتها بالعوامل البيئية.

وقد تصدّى للنسبوية المستسلمة للعجز فلاسفة ومفكرون كبار أمثال كارل -أوتو آپل ويورغن هابرماس وتزفيتان تودوروف والاسدير مكنتاير (١٩٢٩-) الذي كان في كتابه «بعد الفضيلة»، [٧]. من أوائل الذين شخّصوا في الأزمنة الحديثة الشلل الأخلاقي الذي يبدو أنه قد أطبق على الفكر الغربي. فمن علم الاجتماع والأنثروبولوجيا تعلّمنا أن القيم والمعتقدات أمر نسبي؛ ومن فلاسفة العلم أن العلماء يجب ألا يُركَن إليهم حين يعلنون أنهم أثبتوا أمرًا من الأمور. ووفقًا لمكنتاير، فقد غصنا في هذه النسبوية المريحة- فلسفة «أي شي يمضي» كأننا في سبخة غدّارة، ونحن غاطسون حتى أعناقنا. وكانت رسالته هي أن الذين ما يزالون يعتقدون بالمعقولية (بالاختلاف بين الحق والباطل والخير والشر) من الأفضل أن يبدؤوا بالتفتيش عن أية قطعة من خشبة طافية يمكن أن يعثروا عليها وينجوا بها بأنفسهم.

وكان في اليونان القديمة «فلاسفة قبل سقراط»، من أشهرهم «پروتاغورس» Protagoras (زهاء ٤٨٥- زهاء٤١٥ق.م.)، الذي بحث أفلاطون في آرائه في محاورتيه الشهيرتين «پروتاغورس» و«ثيايتيتوس». وقد فُقدت كل أعماله، باستثناء قسم مبتور من كتابه «في الآلهة». ولهذا الفيلسوف قول مشهور هو إن «الإنسان هو المقياس لكل الأشياء». وهو يعني أن الماهية الإنسانية التي يمكن أن تؤدي وظيفتها هي المقياس للتقدم. وصار قوله شعار الإنسانيين، الذين يؤمنون بأن الخير هو ما هو خير للإنسان، وفي ذلك يقول فروم: «والإنسان هو، فعلاً، «مقياس كل الأشياء». والموقف الإنساني هو أنه لا شيء أعلى ولا شيء أجلّ من وجوده الإنساني. وضد هذا الموقف كان حِجاجٌ يقول إن السلوك الأخلاقي يكون في صميم طبيعته مرتبطًا بشيء «يتجاوز» الإنسان، ومن ثم فإن النظام الذي لا يُقرّ إلا بالإنسان ومصلحته لا يمكن أن يكون نظامًا أخلاقيًا حقيقيًا،ولن يكون هدفه سوى الفرد المنعزل الأناني.» [٨] وبينما يجد فروم والإنسانيون في الإنسان قيمة شاملة تعني كل البشر الذين لا يمكن أن يعثروا على الإنجاز والسعادة إلا في التواصل

والتضامن، فقد وجد المطلقيون والنسبويون في قول بروتاغورَس خلافًا لذلك. فكان المطلقيون يرون أن المقياس يجب أن يكون مفارقًا للإنسان، ورأى النسبويون في قول بروتاغورَس التعبير الكلاسيكي الأول عن النسبوية، كما نجد، مثلاً، في «معجم أوكسفورد للفلسفة»، وذلك بتفسير كلمة «الإنسان» فيه بأنها تعني أي شخص من دون سائر البشر.

وقد لاحظ الفيلسوف الياباني دايساكو إكيدا هذا التناقض في فهم قول بروتاغورَس المشار إليه بين الإنسانيين من جهة، والمطلقين والنسبوين من جهة أخرى. وهو يعلّق على ذلك بقوله: «إن قوله يرفض عمومًا بوصفه نسبويًا وسفسطائيًا. ولكنني أعتقد أنه يكشف استبصارًا للحقيقة العميقة التي هي أن السبيل الوحيد للتوفيق بين المعايير القيميّة المتنوّعة هو جعل الإنسانية مقياس الحكم. والوصفة الطبية الوحيدة لمرض العالم هي المحبة العميقة للإنسانية والاهتمام بها.» (٩)

ويقول فروم: «وليست المحبة قدرة عالية تنزل على الإنسان ولا واجبًا مفروضًا عليه؛ إنها مقدرته التي يصل بها نفسه بالعالم ويجعله عالمه الحقيقي.» (١٠)

وبما أننا كائنات حية، فإن فينا كل الصفات المشتركة في الكائن الحي. وبما أننا بشر، فإن لدينا طبيعة إنسانية، يجب البحث فيها، أي في الصميم المشترك في الجنس البشري بأسره. وخلافاً للرؤية التقليدية، النسبوية، يرى فروم أن في الإنسان حاجات ذات أساس بيولوجي تسعى إلى نموّه وتفتّحه في الحياة، ولكنها ناشئة عن الوضع الإنساني. والإنسان لا يتحدّد غريزيًا، ولا يجعله راضيًا أو سويًا مجرد إشباع غرائزه، بل هو مضطر إلى العثور على حلول دائمة التجدّد للتناقضات في وجوده، والعثور على أشكال أفضل للتواصل مع الطبيعة والبشر، وهذه الضرورة هي مصدر كل القوى التي تحرّضه، وكل العواطف وأحوال الشغف والقلق. وكما لاحظ مارتن جاي Martin Jay ، فإن مفهوم فروم للطبيعة الإنسانية لم يكن «مفهومًا ثابتًا مثل مفهوم الطبيعة natura الروماني، بل بالأحرى مثل فكرة الطبيعة الكامنة في الإنسان، الشبيهة بمفهوم الطبيعة physis اليوناني.»(١١).

ويبدو أن الأمر يصدق على كل أصحاب المذهب الإنساني: فهم في «وضعهم الإنسان أولاً»، لايريدون تقليد حالة تاريخية للإنسان، بل يهتمون بالممكنات الإنسانية وما يجب أن يكون. وهذه، في الحقيقة، مشكلة كبيرة عند المجتمعات التي تتطلّع إلى الأمام، ومنها مجتمعاتنا العربية. والفهم النقدي الجدلي يتجه إلى إدراك الواقع التاريخي، المحلي والكوكبي، إدراكًا نقديًا، واكتشاف الممكنات التي تحقّق

التقدّم الفعلي وعلى نحو متكامل. وينشأ القصور عن الإبداع، ومن ثم التأخّر، عندما لا يكون في الأذهان إلا نموذج جاهز ليس علينا إلا أن نقلّده. وبما أن الفكر غير النقدي لا يميّز الأوجه السلبية من الأوجه الإيجابية في النموذج المحتذى به، ولا يستطيع تقليده كلّه، فهو يقلّد أي شيء فيه، وليس من المستبعد أن يأخذ الكثير من السلبيات يضيفها إلى سلبياته وبما أنه ليس فكرًا «هوليسيًا»، بل يفتقر إلى الرؤية الكلية، فهو لا يدري أن الجزئية مهما حَسُنت، حين تُنتزع من سياقها وتُزرع في سياق آخر، فإنها تتفاعل مع العوامل المختلفة لتُحدث نتيجة مختلفة، وقد تكون على النقيض مما هو منشود. ولعل من أشد ما يميّز النظر النقدي من النظر التلقّفي، الاحتذائي، هو الفهم العلائقي الذي هو من أبرز مميزات العلم الآن.

ويُجمل فروم حاجات الإنسان النوعية بأنها «الحاجة إلى الارتباط، والتجاوز والترسّخ، والحاجة إلى الإحساس بالهوية، والحاجة إلى إطار للتوجّه والإخلاص». وهذه حاجات شاملة عند كل البشر؛ ولأن فروم طبيب نفسي، فمنظوره يعتمد على مسألة «الواقع/ القيمة»، على نحو شبيه بمنظور ماكس ڤيبر ومتحرر من منظور القرن التاسع عشر للعلوم الاجتماعية الذي يقوم على دراسة الواقع مجردًا من القيمة.

وهو بناء على تجربته الطويلة في التحليل النفسي وملاحظة البشر وتفحّصهم يحلل الطرق المؤدية إلى الصحة والسلامة والطرق التي لاتؤدي إليها. وهذا ما هو جذري في فكرة فروم عن الصحة الذهنية» إنها لا يمكن أن تعرّف على أساس «توافق» الفرد مع مجتمعه، بل على العكس... لابد أن تُعرّف على أساس توافق المجتمع مع حاجات الإنسان.»[١٢] والطبع الفعلي عند فروم نسبي يتعلّق بالبيئة الاجتماعية في تفاعلها مع الاستعدادات التكوينية، ولكن ماهيته الممكنة شمولية.

والمسألة التي تستحق الالتفات عند فروم هي نسبية المعرفة، سواء أتعلّقت بالأمور الشمولية أم التاريخية؛ فهي كلها تخضع للملاحظة والنقد، ومن الممكن دحضها أو تعديلها أو تأكيدها بالمزيد من البحث، ومن الممكن إغناؤها بدراستها من منظورات مختلفة. ولا يعني الفهم الجدلي للنسبية أن نكون نسبيين في الأمور النسبية و مطلقين في الأمور الشمولية. والاختلاف الأساسي عن النسبوية هو عدم إنكار الشمولية والفهمُ الجدلي لهما. والنسبية تجعل المرء دائم التيقّظ، دائم التجدّد، وعلى استعداد لقبول النقد. ويقول فروم:«علينا أن نرى أنه، بمقدار ما يتعلق الأمر بمعرفتنا، لاشيء يقيني إلا الموت. ولكن القول إنه لاشيء يعني أن كل شيء

مسألة تخمين. فمن التخمن عن معرفة، إلى الفرضية، إلى النظرية، يوجد اقتراب متزايد من اليقين يتوسّطه العقل، والملاحظة الواقعية، والتفكير النقدي، والتخيّل. وبالنسبة إلى من لديه هذه القدرات، فإن عدم اليقين النسبي مقبول جدًا لأنه نتيجة الاستخدام الفعّال لملكاته، في حين أن اليقين مضجر لأنه ميت.»[١٣]

يمكن، إذن، القول إن مبدأ قابلية البشر للوقوع في الخطأ لا يدعم الموقف النسبوي القائل بأن «كل الآراء ذات قيمة متساوية»، وهو تعميم ينافي الواقع ولو كان له منطق تجاري متساوق مع عقلية السوق، أو كما يقول فروم «ففي سوق الآراء يُفترض أن كل شخص يمتلك سلعة لها القيمة نفسها، وأن لما ينافي اللياقة والإنصاف الشك فيها.»[١٤] بل إن الإقرار باحتمال وقوع الخطأ يتضمن افتراض وجود الحقيقة. ويقتضي ذلك البحثَ النقدي -والنقديَّ جدًا- عن الحقيقة ومحاولة الاقتراب منها. وعندما أُقِرّ بأنني قد أكون مخطئًا وأنك قد تكون مصيبًا، فالموقف هو التعاون على تصحيح الأخطاء والاقتراب من الصواب، وليس الاستسلام للفكرة النسبوية وهي أن «كل شيء ممكن». فبالتفاهم العقلي المستند إلى التجارب قد ندنو معًا من الحقيقة. وهذا يعني ضرورة الإصغاء إلى الآخر بعمق، وضرورة التحلّي بقدر غير قليل من التسامح.

إن أهم علماء الطبيعة المعروفين في العالم هم «غاليليو» و«كبلر» و«نيوتن» و«أينشتاين» و«رذرفورد» و«ربور» «إدينغتون» و«جينز» و«هايزنبرغ» و«شرودنر» و«ديراك»، وقد أخطأ كل منهم في مناسبة أو أخرى، وأقرّ كل منهم بخطئه. ومع ذلك فالعلم يتقدّم... وهو يدنو من الحقيقة أكثر فأكثر... إننا نتعلّم من أخطائنا، ومن تصحيحنا لأخطائنا.[١٥]

وكل من قرأ كتب فروم يرى أنه كثيرًا ما يشير إلى أخطاء تحرّر منها، وإلى أمور كان يجهلها، وإلى الذين كان لهم دور في التوصّل إلى الفكرة، وإلى فضل محاوراته مع زملائه العلماء عليه، وإلى فضل بعض المحاورات عليه في تحريض تفكيره في هذه المشكلة أو تلك. كما يشير في بعض الأحيان إلى أمر مسلَّم به علميًا وهو أن النتيجة التي توصّل إليها تنتظر المزيد من البحث لدعمها أو تعديلها أو دحضها.

ولكنني أود الآن أن أشير إلى أمرين يتعلّقان بصعوبة الحوار. أحدهما أن المرء الذي يُكنّ فكرة ما، تكون جزءًا من ذاته، فإذا أفصح عنها وتعرّض للنقد هبّ للدفاع عنها باستماتة لأنه، في الحقيقة، يدافع عن ذاته. ولكنه إذا كان قادرًا على الانفصال عن فكرته، أي أن تتحوّل لديه

إلى موضوع، بدلاً من أن تكون مجرد جزء من ذاته، واستطاع أن يفكرّ فيها ويناقشها، ويعرّضها للافتراضات المضادة، ولإمكانية الدحض، فإنه يسهل عليه تقبّل النقد، بل قد تكون مسروراً لأنه وجد عوناً له على الدنوّ من الحقيقة. أما إذا كان يعيش الفكرة خبرة ذاتية ولكنه لا يناقشها، ولايستطيع أن ينفصل عنها بوصفها موضوعاً خارج ذاته، فإن أي نقاش لفكرته هو تجريح لذاتيّته.

ويتعلق الأمر الثاني بموضوع السلطة وعدم إمكانية الخطأ. وهو مبنيٌّ على فكرة قديمة مفادها أن صاحب المعرفة في أي حقل من الحقول يكون ذا سلطة ليس لأحد أن يتحدّاها. وتجد هذه الأخلاق القديمة بصورة خاصة عند أصحاب المهن، أو أصحاب الاختصاص كالسياسيين والأطباء والمهندسين والمدرّسين والمحامين وسواهم. وإذا عُدّ المرء ذا سلطة، فالخطأ غير مسموح به، ولا يمكن الصفح عنه، ولذلك لا سبيل إلى الاعتراف بالخطأ، لأن ذلك يعني أن المرء غير جدير بالسلطة، ومن ثم غير جدير بالثقة. فكان يُفترض بصاحب السلطة أن يكون فوق البشر، أي أن يكون فوق مستوى الخطأ. ولكن مع الثورة العلمية والمعلوماتية، ومع انتشار فكرة التسامح والتواضع عند العلماء لم يعد بإمكان أحد أن يكون ذا سلطة مطلقة في أي مجال من مجالات المعرفة. وفي عملية البحث عن الأخطاء ليست هناك أية إهانة للمخطئ، باكتشاف أنه هو الذي أخطأ. وهكذا فإن إمكانية التوصّل إلى تفاهم عبر النقاش تتطلب التدريب على التفكير النقدي، الذي هو أساس الأخلاق، ومنهج العلم كذلك.

ولا يمكن أن نعتقد، إلا إذا كنا سطحيين للغاية، أنه لا يمكن الوصول إلى اتفاق حول الأفكار والمعتقدات المختلفة بسبب الاختلاف النوعي في الألعاب اللغوية، ولذلك علينا أن نكفّ حتى عن أية محاولة للاتفاق. والواقع أننا، إذا كنا نسبويين، فلن نحاول أن نتّفق، وسيكون الحوار غير مجد من حيث الأساس. وكيف يمكن أن يكون مجدياً إذا كان الصواب ليس صواباً إلا بالنسبة إلى الطرف الذي يعتقد بذلك، وليست هناك حقيقة أشمل من موقف الطرفين أو الأطراف المختلفة؟ وكما عبّر عن ذلك الناقد الروسي ميخائيل باختين بألمعية بارزة: «ينبغي القول إن النسبوية والدوغمائية كلتاهما تستبعد أي نقاش، أي حوار حقيقي، إذ تجعله النسبوية عديم الفائدة، وتجعله الدوغمائية مستحيلاً.»[١٦]

وما يطلق عليه فتغنشتاين مصطلح «الألعاب اللغوية»، ويأخذه عنه ليوتار قد يكون من الأوضح تسميته الطرق المختلفة

في الاستعمال اللغوي. وهي إحدى عشرة طريقة، أولاها التعبير عن أمر واقع وآخرها الإعراب عن التحية والسلام، وبينهما طرق منها الاستفهام عن واقعة، والدلالة على موقف انفعالي، والتعبير عن كيفية استخدام الكلمات، وطلب القيام بأمر ما وما إلى ذلك ولا نكران أن الكثير من مشكلات النقاش ذو منشأ لغوي. فهناك الخلط بين إعطاء المعلومات عن أمر من الأمور والتعبير عن موقف انفعالي، كما حين يتجادل الناس في القضايا الدينية ويلحّون على استخدام الكلمات المصطبغة بالانفعالات. وهناك مناقشات تقوم الخصومة فيها على مشكلة لفظية، ويظن المتخاصمون أنهم يناقشون مشكلة واقعية، على ما بين ذلك وليم جيمس. وما أكثر ما يناقشك أحدهم في أمر ثم تكتشف أنه فهم منك أمرًا لا تعنيه. والمشكلات اللغوية في النقاش تستحق وحدها كتابًا خاصًا. ولكن يمكن أن يقال الآن إن هذه المشكلات ليست مستحيلة الحل، ولا هي المشكلات الوحيدة في النقاش. فهناك كذلك مشكلات منطقية، تتعلّق بالحيل والغش والمغالطات. ولعل من أشهر المغالطات المنطقية المغالطة المعروفة باسم «الحدّ الأوسط غير المستغرق»، وهي المغالطة التي يقع فيها ليوتار في اعتقاده أن كل البشر، ومن جملتهم كبار المفكرين، لا يمكن أن يتوصّلوا إلى الاتفاق في النقاش بسبب الطرق المختلفة في استخدام اللغة. فإذا كان بعض البشر يخفقون في التوصل إلى الاتفاق لأسباب لغوية، سواء أكان هذا «البعض» كثيرًا أم قليلاً، فهل لنا أن نستنتج أن هذه المشكلة تجعل التوصّل إلى الاتفاق مستحيلاً بالنسبة إلى «كل» البشر، وأن الشقاق هو غاية كل النقاش؟

وتُظهر المحاورات الكثيرة الناجحة، التي أسفرت عن الكثير جدًا من أوجه الإتفاق المذهلة، والتي جرت بين زشخاص من ذوي أفكار ومعتقدات مختلفة، أن المشكلة الأساسية في الحوار تكمن في الناس الذين يتحاورون لا في الموضوعات التي يتحاورون فيها، أي في «الأشخاص» لا في «النصوص». وكما أن الاتجاه الحديث في «دراسات الترجمة» يُعير أهمية كبيرة للشخص المترجم، أو كما يقال لـ «توقيع المترجم»، فإن دراسات الحوار تولي الأهمية نفسها للصفات التي يتمتّع بها المحاور. ومن المحاورات التي تلفت النظر في هذا العصر إلى ما يتمتّع به المشتركون فيها من القدرة على التعاون في سبيل بلوغ حقيقة أكبر، والتي كانت أهم نتائجها الاتفاق لا الشقاق يكفي أن نذكر الآن الحوارات المثمرة التي دارت بين العالم الفيزيائي فريتجوف كابرا والراهبين الكاثوليكيين ديفد ستايندل -راست وتوماس ماتيوس، والحوارات التي ظهرت في عشرات الكتب

وكان أحد طرفيها في كل مرة دايساكو إكيدا، وهو مفكر ياباني بوذي، وفي الطرف الآخر أحد الشخصيات الفكرية المهمة في العالم الشرقي أو الغربي من مختلف الاتجاهات والمعتقدات، ومنها المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي (١٩٧٦) والباحث الماركسي الروسي ورئيس جامعة موسكو أناتولي ج. لوغونوف (١٩٨١)، والمفكر الإيطالي والرئيس السابق لنادي روما أوريليو بيتشي (١٩٨٤)، والعالم الاجتماعي البريطاني الملحد براين ويلسون (١٩٨٩) والباحث الهندي الهندوسي كاران سنغ (١٩٨٨)، والكاتب الفرنسي المعروف أندريه مالرو (١٩٧٦)، والعالم الفيزيائي الأمريكي لاينوس بولنغ الحائز على جائزتين من جوائز نوبل، إحداهما في الفيزياء والأخرى في السلام (١٩٩٠) والباحث الإيراني في العلاقات الدولية والمتصوف الإسلامي مجيد طهرانيان (٢٠٠٣)، وعشرات من الشخصيات الفكرية العالمية الأخرى. وفي أحيان غير قليلة، لا تكون الفكرة التي يتم التوصّل إلى اتفاق حولها في الحوار هي فكرة أحد الأطراف قبل بدء الحوار، بل تكون فكرة جديدة تولّدت عن التعاون في أثناء الحوار.

وهل كل المناقشات تكون المسألة فيها لغوية ولا توجد مناقشات واقعية كثيرة، تقوم على اللغة الواضحة، التي لا لبس فيها، ومع ذلك تُعرب عن خلافات كثيرة؟ وهناك أمور لا تُعدّ ولا تُحصى توصّل فيها البشر إلى تفاهم حولها، وتأثر بعضهم ببعض، عبر تاريخهم الطويل. وهناك أمور حدث اتفاق جزئي حولها، أو استمر الخلاف. ولكن من قال إن المناقشات، حتى التي لا يتم التوصّل إلى اتفاق فيها، لا تكون مفيدة ومن ثم ليس هناك مسوِّغ للخوض فيها؟ ولعل من أشهر النقاشات في القرن العشرين ذلك النقاش الذي دار بين عالمين من أهم علماء الفيزياء هما «ألبرت أينشتاين» و«نيلس بور»، ولم يُسفر عن أي اتفاق بينهما. ومع ذلك فإن الفوائد التي جناها الفيزيائيون والمفكرون من هذا النقاش لا تُقدَّر ولا تحصى.

ومن غير المعقول أن نحصر مشكلات النقاش في الأسباب اللغوية، ولو أضفنا إليها الأسباب المنطقية، أو الجهل النسبي عن هذا الطرف أو ذلك، وأن نجعل هذه المشكلات مستحيلة الحل. وهناك مشكلات ناجمة عن المصالح المختلفة، ولكن يمكن فهمها. وإذا كانت الدوغمائية هي التي تجعل الحوار مستحيلاً، فإن لها أسبابًا كثيرة ماخلا ما ذكرناه عن تماهي الفكرة مع الذات أو السلطة. إنها قد تكون ناشئة عن المقاومة الداخلية للتغيّر، وعما يسمّيه فروم «رُهاب الجِدّة». وقد يكون في جذرها «رُهاب الأجانب»! وكيف يمكن لمن يعاني من

هذا الرُّهاب أن يتقبّل الأفكار الغريبة أو الأجنبية؟ وقد تحدّث المحللون النفسيون عن الأحوال الكثيرة التي يقاوم فيها الناس شفاءهم، ويقاومون معرفة ذواتهم وتغيّر طباعهم. ولكنهم تحدّثوا كذلك عن الأحوال الكثيرة التي توصّل فيها الناس إلى التغلب على رُهاباتهم ومقاوَماتهم للتغيّر والشفاء، وبلغوا حالة السلامة والصحة. فهل نتفاءل أم نتشاءم؟

الهوامش:

1- Jean- Francois Lyotard, The Post Modern Condition",Minneapolis, M.N: university of Minnesota Press, 1984,P. XXXV.

2- E. Fromm,"The Sane Society", London: Routledge,1991, PP. 14-15.

3- Ibid., P. 340

4- Lyotard, op.cit., p.66.

5- Karl- otto Apel,"From Pragmatism to Pragmaticism", N.Y: Prometheus, 1995,p. 97.

6- Karl- Otto Apel, "Culture and Modernity: East- West Philosophical Perspectives", 1991, PP. 261 to 278.

7- Alasdair Mac Intire, "After Virtue", Notre Dame, IN: university of Notre Dame Press, 1984.

8- E. Fromm, "Man For Himself", London: Routledge and Kegan Paul, 1978,P. 13.

9- Daisaku I keda,"On Being Human", Canada: les Presses de l' universite de Montreal, (English Edition), 2000, p 211.

10-"Man For Himself", op. cit., p. 14.

11- Martin Jay, "The Dialectical I magination", Boston: Little, Brown &Co., 1973, p. 89.

12- E. From, "The Sane Society", op. cit., p. 14.

13- E. Fromm, "The Anatomy of Human Destructivenes, London: Pimaico 1997, pp. 550- 551.

14- "The Sane Society", op. cit., p. 157.

15- Karl Popper, "Toleration and Intellectual Responsibility, London. Karl Popper and Oxford university press, 1987.

16- M. Bakhtin, "Problems of Dostoevsky s' Poetics", Michigan: Ardis Ann Arber, 1973, p. 93.

الأعشون من شعراء العرب

حسن موسى النميري (*)

العشا قد يكون سوء البصر من غير عمى، وربما يكون معناه انعدام الرؤية في الليل فقط، ووجودها في النهار(١).. وعشا - عشواً: ساء بصره ليلاً(٢).. وقيل: إن العشا هو سوء البصر بالليل والنهار.. يقال لمن به هذا المرض (العشا) أعشى، إذا كان ذكرا، وعشواء إن كانت انثى(٣) قال الشاعر:

الاَ رُبَّ أعشَى ظالِمٍ مُتَخَمِّطٍ   جَعَلتْ بِعَيْنَيْهِ ضِياءً فأبصَرا(٤)

وقال زهير بن ابي سلمى في المنيّة وقد شبهها بناقة عشواء:

رأيتُ المَنايا خَبْطَ عَشْواءَ مَنْ تُصِبْ   تُمِتْهُ ومَنْ تُخْطِئْ يُعَمَّرْ فيَهْرَمِ

(*) اديب وباحث في التراث العربي (سورية)..

- العمل الفني: الفنان قحطان الطلاع.

والأعشى يجمع على طريقة جمع المذكر السالم بالواو والنون رفعاً (الأعشون) وبالياء والنون نصباً وجراً (الأعشين) وعندئذ تحذف ألف المفرد منعاً لالتقاء الساكنين.. ويمكن جمع (الأعشى) جمع تكسير، فيقال: عُشْو، وأجاز بعضهم (عُشي) وذلك بقلب الواو (ياء) لإرادة التخفيف - كما زعموا - ولا نرى فيها تخفيفاً فـ (العشو) ربما تكون أخف نطقاً من (العشي). كما يمكن أن نجمع الأعشى على (الأعاشي).

والعُشو من الشعراء كثيرون، عد ابن منظور في لسان العرب منهم سبعة، وعد الآمدي في المؤتلف والمختلف منهم سبعة عشر شاعراً، وأورد مثالاً أو أكثر لستة عشر شاعراً من الذين ذكرهم، أما السيوطي في المزهر فقد أوصلهم إلى ثمانية عشر رجلاً دون أن يأتي بأمثلة من أشعارهم.. والمشكلة في هؤلاء الأعاشي أن أسماءهم تتداخل فيصعب تمييز نسب هذا عن ذاك في بعض الأحيان، واختلطت أشعارهم فسطاً بعضهم على شعر غيره أو أن الرواة نسبوا الشعر لغير صاحبه.. لذا وإنصافاً لهم وإحقاقاً للحق فساعدد هؤلاء العشي وأعرّف بهم وبأنسابهم، وأذكر شيئاً من أخبارهم مبتدئاً بأقدمهم زمناً ما استطعت إلى ذلك سبيلاً، مع تقديم أكثرهم شهرة، وأغزرهم شعراً

أ) أعشى قيس: وربما قيل له: أعشى بكر، أو أعشى وائل، واسمه ميمون بن قيس وإذا ذكر الأعشى فقط فهو المعني؛ لأنه أشهر الأعاشي، وأغزرهم شعراً وأعلاهم مكانة وهو جاهلي أدرك الإسلام، وهم أن يدخل فيه ونظم قصيدة في مدح النبي ﷺ، لكن قريشاً وزعيمها أبا سفيان حالوا دون بلوغه المدينة المنورة، فقدموا له رشوة مقدارها مئة ناقة، وطلبوا أن يؤجل لقاءه بمحمد عاماً واحداً، فطمع بالإبل وعاد إلى بلده (منفوحة)[٥]، فوافاه أجله ومات.. لكن مدحته لمحمد ذاعت بين الناس ومطلعها:

أَلَم تَغْتَمِضْ عَيْناك لَيلَةَ أرْمَـدا
وعادَكَ ما عادَ السَّليمَ المُسَهَّدا[٦]

ومنها قوله يذكر ناقته:

فَآلَيْتُ لا أَرْثِي لَها مِنْ كَلالَـةٍ
ولا مِنْ حَفىً حتى تَزورَ مُحَمَّدا[٧]

مَتَى ما تُناخِي عندَ بابِ ابْنِ هاشِمٍ
تُريحي وتَلْقَيْ مِن فَواضِلِهِ يَدا[٨]

نَبِيٌّ يَـرَى مـا لا تَـرَوْنَ، وذِكْـرُهُ
أَغارَ - لَعَمْري - في البِلادِ وأَنْجَدا[٩]

ذكر ابن سلام الجمحي أعشى قيس وجعله في الطبقة الأولى من شعراء الجاهلية، وقرنه بامرئ القيس وزهير بن أبي سلمى والنابغة الذبياني.. وللأعشى ديوان طبع عدة مرات.



٢) أعشى بني نهشل: أو الأعشى النهشلي، اسمه الأسود بن يعفر وهو من بني نهشل ابن دارم من تميم.. وهو جاهلي، عده ابن سلام في الطبقة الخامسة من الجاهليين، وهو من أفصح الشعراء لذا أكثر علماء اللغة من الاستشهاد بشعره، وأشاد المتقدمون بشعره عامة، وبقصيدته الدالية التي هي أشهر شعره، وهي المفضلية رقم ٤٤ من القصائد الجياد التي جمعها المفضل الضبي ومنها:

نامَ الخَليُّ ومَا أُحسُّ رُقادي
والهَمُّ مُحتَضِرٌ لَديَّ وِسادي(١٠)

ماذا أُؤمِّلُ بعدَ آلِ مُحَرِّقٍ
تَركوا مَنازِلَهُم، وبَعدَ إيادِ(١١)

أهْلِ الخَوَرْنَقِ والسَّديرِ وبارقٍ
والقَصْرِ ذي الشُّرُفاتِ مِن سِنْدادِ(١٢)

ومن شعره الجيد قصيدة فائية منها قوله:

أجارَتَنا غُضِّي مِنَ السَّيرِ أو قِفِي
وإنْ كُنتِ قد أزْمَعْتِ بالبَيْنِ فاصْرِفي(١٣)

أُسائلُكِ أو أُخْبِرْكِ عن ذي لُبانَةٍ
سَقيمِ الفُؤادِ بالحِسانِ مُكَلَّفِ(١٤)

وعد الأصفهاني أعشى نهشل ممن يغنى بشعرهم، وذكر له البيتين التاليين عدهما صوتا من الأصوات المئة التي اختارها، وهما قوله:

لا يَعْتَري شَرْبَنا اللَّحاءُ، وقَد
تُوهَبُ فينا القِيانُ والحُلَلُ(١٥)

وفتية كالسُّيوفِ نادَمْتُهُم
لا حَصَرٌ فيهمُ ولا بَخَلُ(١٦)

وعلمت أن شعره قد جمع في ديوان ونشر، ولم يتسن لي أن أطلع عليه.

٣) أعشى باهلة: شاعر جاهلي اسمه عامر بن الحارث بن رباح.. من قيس عيلان، وباهلة امرأة من همدان نسب بنو معن بن أعصر أحد أجداد الأعشى لها لذلك قيل له: أعشى باهلة.. وقد أخطأ الأصفهاني(١٧) حين زعم أن مجلساً ضم بشار بن برد وحماد عجرد وأعشى باهلة، وهذا وهم غريب.. اشتهر أعشى باهلة بمرثيته العظيمة التي رثى بها أخاه من أمه (المنتشر بن وهب بن سلمة).. من قيس عيلان أيضاً.. وكان أخوه (المنتشر) هذا زعيماً جريئاً شجاعاً.. قتله بنو الحارث بن كعب.. لذا عده ابن سلام في طبقة أصحاب المراثي المشهورين، مع متمم بن نويرة، والخنساء، وكعب بن سعد الغنوي، ومن هذه المرثية الشهيرة قوله(١٨):

إنّي أتَتْني لِسانٌ لا أُسَرُّ بها
مِنْ عَلْوَ لا عَجَبٌ مِنْها ولا سَخَرُ(١٩)
فَبِتُّ مُرْتَفِقاً لِلنَّجْمِ أرْقُبُهُ
حَيْرانَ ذا حَذَرٍ، لَو يَنْفَعُ الحَذَرُ(٢٠)
فَجاشَتِ النَّفْسُ لَمّا جاءَ جَمْعُهُمُ
وراكِبٌ جاء مِنْ تَثْليثَ مُعْتَمِرُ(٢١)
يَنْعَى امْرأً لا تَغِبُّ الحَيَّ جَفْنَتُهُ
إذا الكواكِبُ أخْطا نَوْءَها القَمَرُ(٢٢)
لا يَأمَنُ النَّاسُ مُمْساهُ ومُصْبَحَهُ
مِن كُلِّ أوْبٍ، وإنْ لم يَغْزُ يُنْتَظَرُ(٢٣)
لا يَصْعُبُ الأمْرُ إلاَّ رَيْثَ يَرْكَبُهُ
وكُلُّ أمْرٍ سِوَى الفَحْشاءِ يَأْتَمِرُ(٢٤)

ومن شعره الجيد أبيات اختارها له البحتري في حماسته في باب التقوى والبر، وهي قوله:

عليكَ بِتَقْوَى اللهِ في كُلِّ إمْرَةٍ
تَجِدْ غِبَّها يومَ الحِسابِ المُطَوَّلِ(٢٥)
ألا إنَّ تَقوَى اللهِ خَيْرٌ مَغَبَّةً
وأفْضَلُ زادِ الظّاعِنِ المُتَحَمِّلِ
ولا خَيْرَ في طُولِ الحَياةِ وعَيْشِها
إذا أنْتَ مِنْها بالتُّقَى لم تَرَحَّلِ(٢٦)

٤) الأعشى الحرمازي: شاعر وراجز مخضرم، اسمه عبد الله بن رؤبة (الأعور) بن قزارة الحرمازي، وربما قيل له: أعشى بني مازن؛ لأن مازن وحرماز أخوان من بني تميم، لهذا الأعشى صحبة لأنه وفد على النبي ﷺ وأنشده رجزاً في امرأة له كانت هربت منه، يشكو سلاطة لسانها وفساد منطقها وخيانتها له.. منه قوله:

يا سَيِّدَ النَّاسِ ودَيَّانَ العَرَبْ
إليكَ أشْكو ذِرْبَةً مِنَ الذِّرَبْ(٢٧)

خَرَجتُ أبْغيها الطَّعامَ في رَجَبْ

فَخَلَفَتْني بِنِـزاعٍ وحَـرَبْ[٢٨]

أخْلَفَتِ العَهْدَ، ولَطَّتْ بالذَّنَبْ

وقَذَفَتْني بينَ عيصٍ مُؤْتَشِبْ[٢٩]

تَكُدُّ رِجْلَيَّ مَساميرُ الخَشَبْ

وهُـنَّ شرّ غـالبٍ لِمَـنْ غَلَـبْ[٣٠]

ويبدو أن هذا الأعشى قد عمر طويلاً، وأدرك أحد أبناء المنذر بن الجارود، ذكره في شعره، والمنذر توفي ٦١ هـ؛ فإن كان ذكره للابن في حياة أبيه فتكون وفاة الأعشى نحو ٦٠هـ عن عمر يناهز ٩٠ عاماً.. ولأعشى حرماز رجز يذم فيه بنيه، ويصفهم بالعقوق - والعياذ بالله - من ذلك قوله:

إنَّ بَنِيَّ ليسَ فيهِمْ بِرُّ وأمهم مِثلهم أو شَرُّ

إذا رأوها تَبَحتني هَرُّوا[٣١]

وقال في أولاده أيضاً:

قد كنتُ أسعَى لَهُمُ رِطابا

وأُعْمِلُ الرِّجْلَيْنِ والرِّكابا[٣٢]

وأُكْثِرُ الطَّعامَ والشَّرابا

حتَّى إذا ما امْتَلَؤوا شَبابا

وكَفَتُوا الأذْرُعَ والرِّقابا

واتَّخَـذوا مُتَّيَعي نِهابا[٣٣]

فأكثَروا في رأسِيَ الجِذابا

وكُنتُ أرْجو البِرَّ والثَّوابا[٣٤]

٥) أعشى همدان: شاعر أموي مقدم، وهو شاعر اليمانية في الكوفة، وفارسهم في عصره، كان أحد الفقهاء القراء، قال الشعر وهجر الفقه[٣٥]، وهمدان قبيلة قحطانية يمانية شهيرة، اسمه عبد الرحمن بن عبد الله بن الحارث. ثار مع عبد الرحمن بن الأشعث على بني أمية، فأسره الحجاج وقتله، من رجزه السياسي قوله في الحجاج وابن الأشعث:

إنَّ ثَقيفاً مِنْهُمُ الكذَّابانْ

كَذَّابُها الماضي وكَذَّابٌ ثانْ[٣٥]

إنَّا سَمَونا للكَفُورِ الفَتَّانْ

حينَ طَغَى لِلكُفْرِ بعدِ الإيمانْ[٣٦]

بِالسَّيِّدِ الغِطْرِيفِ عبدِ الرحمن

يارَبِّ أمْكِنْ مِنْ ثَقيفٍ هَمْدانْ[٣٧]

اختار الجاحظ في الحيوان الأبيات التالية لأعشى همدان في عتاب زوجته له.. قال:

قالتْ تُعاتِبُني عِرْسي وتَسألُني

أيْنَ الدَّراهِمُ عَنَّا والدَّنانيرُ؟

فقلتُ أنْفَقتُها واللهُ يُخْلِفُها

والدَّهْرُ ذو مِرَّةٍ: عُسْرٌ ومَيْسُورُ

إنْ يَرْزُقِ اللهُ أعدائي فقد رُزِقتْ

مِن قَبْلِهِمْ في مَراعيها الخَنازيرُ

قالت: فرِزْقُكَ رِزْقٌ غيْرُ مُتَّسِعٍ
وما لَدَيْكَ منَ الخَيْراتِ قِطْميرُ
وقد رَضيتَ بأنْ تَحيا على رَمَقٍ
يوماً فيَوماً كما تَحيا العصافيرُ[٣٨]

وذكر المبرد في الكامل أعشى همدان في عدة مواضع، أورد له في أحدها أبياتاً يشيد فيها بمكانة الحارث بن عميرة الهمداني، أحد رجال المهلب بن أبي صفرة الذي كان يواجه الخوارج، ويقاتلهم، منها قوله:

إنّ المَكارِمَ أكمَلَتْ أسْبابُها
لابْنِ اللُّيوثِ الغُرِّ منْ قَحْطانِ
للفارسِ الحامي الحَقيقَةِ مُعْلَماً
زادِ الرِّفاقِ إلى قُرَى نَجْرانِ[٣٩]
الحارثِ بنِ عُمَيْرَةَ اللَّيثِ الذي
يَحْمي العِراقَ إلى قُرَى كَرْمانِ[٤٠]
وَدَّ الأزارِقُ لو يُصابُ بِطَعْنَةٍ
ويَموتُ مِنْ فُرْسانِهِمْ مِئَتانِ[٤١]

وحمّله المرحوم الأستاذ أحمد أمين[٤٢] ما لم يدّعه، وقوّله ما لم يقله، وذلك حين جعله متعصباً للمدرسة الكوفية في النحو والأدب، معادياً للمدرسة البصرية.. وعلى هذا الأساس فسر قوله التالي:

اكْسَعِ البَصْرِيَّ إنْ لاقَيْتَهُ
إنَّما يُكْسَعُ مَنْ قَلَّ وذَلّ[٤٣]
واجْعَلِ الكُوفيَّ في الخَيْلِ، ولا
تَجعَلِ البصْريَّ إلاَّ في النَّفَلْ[٤٤]
وإذا فاخَرْتُمونا فاذْكُروا
ما فَعَلنا بِكُمُ يَومَ الجَمَلْ[٤٥]
وعَفَوْنا فَنَسيتُمْ عَفْوَنا
وكَفَرتُمْ نِعمَةَ اللهِ الأجَلّ

ولم نجد فيما قال الرجل ما يؤيد رأي الأستاذ أحمد أمين، وكل الذي وجدناه أن الرجل يتعصب للكوفة لأنها موطنه وبلده، وبيئته، وأن شيئاً من التنافس المبني على المزاح والتفكه كان يجري بين أبناء البلدين الجارين، كما يجري من تبادل (للنكات) بين أهلنا في حمص وحماة.. ثم إنني لمست في شعر الرجل تعصباً واضحاً للقحطانية، وما مشاركته في ثورة ابن الأشعث إلا مظهر من مظاهر تعصبه للقحطانية..

ومن شعر أعشى همدان الغزلي اخترنا هذه الأبيات الجميلة.

وكأنَّما نَظَرَتْ بعينَيْ ظَبْيَةٍ
تَحْنو على خِشْفٍ لَها وتَعَطَّفُ[٤٦]
وإذا تَنُوءُ إلى القِيامِ تَدافَعَتْ
مِثْلَ النَّزيفِ يَنُوءُ ثُمَّتَ يَضْعُفُ[٤٧]
ثَقُلَتْ رَوادِفُها ومالَ بِخَصْرِها
كَفَلٌ كما مالَ النَّقا المُتَقَصِّفُ[٤٨]

ومن شعره السياسي الذي يشير إلى جور بني أمية.. وكان ابن الأشعث يتمثل به، قوله:

نُجَمُّ ولا نُعْطَى ونُعْطَى جُيُوشُهم
وقد مَلؤوا مِنْ مالنا ذا الأكارعِ[49]
وقد كَلَّفُونا عُدَّةً ورَوائعاً
فَقَد - وأبي - رُعْناكُمُ بِالرَّوائعِ
ونَحْنُ جَلَبْنا الخيلَ مِنْ ألفِ فَرسَخٍ
إليكُم بِمُحْمَرٍ مِنَ المَوتِ ناقِعٍ[50]

٦) أعشى بني ربيعة: شاعر أموي، كان كثير التعصب لبني أمية، وخاصة بني مروان منهم، يؤيدهم ويمدحهم. اسمه عبد الله بن خارجة من بني ذهل بن شيبان.. من أجود شعره قوله (وقد عد ابن قتيبة هذه الأبيات[51] أحسن ما قيل في مدح الرجل نفسه):

وما أنا في أهلي ولا في عَشيرَتي
بِمُهْتَضَمٍ حَقِّي ولا قارعٍ سِنِّي
ولا مُسلِمٍ مَولايَ عندَ جِنايَةٍ
ولا خائفٍ مَوْلايَ مِن سُوءِ ما أجْني
وإنَّ فُؤادي بينَ جَنْبَيَّ عالِمٌ
بِما أبْصَرَتْ عَيْني وما سَمِعَتْ أُذْني
وفَضَّلَني في الشِّعْرِ واللُّبِّ أنَّني
أقولُ على عِلْمٍ وأعلم ما أعْني
فأصبَحتُ إذْ فَضَّلْتُ مَروانَ وابْنَهُ
على الناسِ قد فَضَّلْتُ خيرَ أبٍ وابْنِ

ويبدو أن أعشى ربيعة هذا كان يتقن النفاق وتملق الحكام، فقد ذكر له الجاحظ مقطوعة يذكر فيها الخلفاء بعد النبي ﷺ، عد فيها معاوية رابع الخلفاء مسقطاً أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، ليتملق بني أمية ويرضي بغضاءهم.. قال:

كانَ الخَلائفُ بَعدَ الرَّسُو
لِ، للّهِ كُلُّهُمُ خاشِعا[52]
شَهيدَيْنِ مِنْ بَعدِ صِدِّيقِهِمْ
وكانَ ابْنُ صَخْرٍ هوَ الرّابِعا
وكانَ ابْنُهُ بَعدَهُ خامساً
مُطيعاً لِمَنْ قَبْلَهُ سامِعا
ومَرْوانُ سادِسُ مَنْ قد مَضَى
وكانَ ابْنُهُ بَعدَهُ سابِعا
فإمَّا تَرَيْني حَليفَ العَصا
فَما كُنتُ مِنْ رَثْيَةٍ خامِعا
فَساوَمَني الدَّهرُ حتّى اشْتَرَى
شَبابي وكنْتُ لَهُ مانِعا

كما ذكر الأصفهاني[53] له البيتين التاليين، اللذين يظهر فيهما ميله الشديد لبني أمية، وهما في العقد الفريد[54] منسوبان - خطأ - لأعشى همدان:

رأيْتُكَ امْسِ خيْرَ بَني مَعَدٍّ

وأنْتَ اليَومَ خَيرٌ مِنْكَ أمْسِ

وانتَ غَداً تَزيدُ الضِّعفَ خيراً

كَذاكَ تَزيدُ سادَةُ عبدِ شَمْسِ

وفي نقائض جرير والفرزدق(٥٥) ذكر محمد بن العباس اليزيدي بضعة أبيات لأعشى ربيعة يذكر فيها يوم ذي قار، منها قوله:

ونَحنُ غَداةَ ذي قارٍ اقَمْنا

وقد شَهِدَ القبائلُ مُحْلبينا(٥٦)

وقد جاؤوا بِها جَأْواءَ فِلَقاً

مُلَمْلَمَةً كتائِبُها طحُونا(٥٧)

وذُدْنا عارِضَ الأحْرارِ وِرْداً

كما ورَدَ القَطا الثَّمَدَ المَعينا(٥٨)

٧) أعشى بني أسد: جاهلي، وقد ذكر المرزباني(٥٩) أن اسمه قيس بن بجرة بن منقذ.. وهو جد (عبد الله بن الزبير الأسدي.. أما الأصفهاني(٦٠) فسماه خيثمة بن معروف وذكر أنه أخو الكميت بن معروف.. وهو القائل في رثاء أخيه الكميت:

هَوِّنْ عَلَيْكَ فإنَّ الدَّهرَ مُنْجَدِبٌ

كُلُّ امْرئٍ عن أخيهِ سوفَ يَنْشَعِبُ(٦١)

فَلا يَغُرَّنْكَ مِن دَهْرٍ تَقَلُّبُهُ

إنَّ اللَّيالِيَ بِالفِتْيانِ تَنْقَلِبُ

إذا رَجَعْتُ إلى نَفسي أحَدِّثُها

عَمَّنْ تَضَمَّنَ مِنْ أصحابِيَ القُلُبُ(٦٢)

عاوَدْتُ وَجْداً على وجْدٍ أُكابِدُهُ

حتَّى تَكادُ بَناتُ الصَّدْرِ تَلتَهِبُ(٦٣)

هل بَعدَ صَخْرٍ وهل بعدَ الكُمَيْتِ أخٌ

أمْ هَل يَعودُ لَنا دَهْرٌ فَتَصطحِبُ؟

لقد عَلِمْتُ ولو مُلِّيتُ بَعدَهُمُ

انِّي سأنْهَلُ بِالشِّرْبِ الذي نَهِلُوا(٦٤)

٨) أعشى بني النبّاش بن زرارة التميمي: مخضرم الجاهلية والإسلام، يقال له الأسدي أو التميمي؛ لأنه من بني أسد بن عمرو بن تميم، أورد له الآمدي أبياتاً في رثاء نبيه وأخيه منبه ابني الحجاج اللذين قتلا كافرين في معركة بدر، وكان الأعشى هذا حليفاً لبني عبد الدار، من ذلك قوله:

أزَقٌ بِعَيْنِكَ أمْ بِالعيْنِ عُوَّارُ

بل حُزنُها انْ خَلَتْ مِن أهلِها الدَّارُ(٦٥)

وقد أراها حديثاً وهْيَ آنِسَةٌ

لا يَشْتَكي أهلَها ضَيْفٌ ولا جارُ

إنْ يَكسَبُوا يُطْعِموا مِنْ فَضْلِ كَسْبِهِمُ

وأوفِياءُ لِمَنْ آوَوْهُ أبْرارُ

يا وَيْلَ أُمِّ بَني الحَجَّاجِ إنْ نُدِبُوا

لا بُخْلَ فيهِمْ ولا في الخصْمِ إيثارُ

نُجومُ مَكَّةَ يُستَسْقى الغَمامُ بِهِمْ

وهم لِمَنْ يَجتدي المَعروفَ أنْهارُ

لو كانَ مَجدٌ على الجَوْزاءِ أنْزَلَهُمْ

مَجدٌ تَليدٌ وأحْلامٌ وأخْطارُ(٦٦)

أعشى بني النباش ذكره الجاحظ في الحيوان(٦٧) كما ذكره كارل بروكلمان في تاريخ الأدب العربي(٦٨) وبدا معجباً بالحوار الذي أنشأه هذا الأعشى بين الناعي (وهو الذي سماه الجاحظ هاتفاً) وبين المنعي إليه.. سمع الأعشى هاتفاً(٦٩) يقول:

لقد هلكَ الفَيَّاضُ غَيْثُ بَني فِهْرِ

وذو الباعِ والمَجْدِ الرَّفيعِ وذو الفَخْرِ

قال أعشى بني النباش: فقلت مجيباً له:

ألا أيُّها النَّاعي أخا الجُودِ والنَّدَى

مَنِ المَرْءُ تَنْعاهُ لَنا مِنْ بَني فِهْرِ؟

فقال الهاتف:

نَعَيْتُ ابْنَ جُدْعانَ بن عَمْرٍو أخا النَّدَى

وذا الحَسَبِ القُدْموسِ والحَسَبِ القَهْرِ(٧٠)

٩) أعشى بني عوف: شاعر أموي اسمه يزيد بن خالد (أو خليد) بن مالك.. من بني عوف، من ذهل بن شيبان(٧١).. لكن الآمدي(٧٢) سماه ضابئاً.. كان عبد الملك بن مروان (الخليفة الأموي) يتمثل بقوله:

إنْ كنتَ تَبْغي العِلمَ أو أهلَهُ

أو شاهِداً يُخْبِرُ عن غائبِ

فاعْتَبِرِ الأرضَ بِأسْمائها

واخْتَبِرِ الصَّاحِبَ بِالصَّاحِبِ

ذكر الجاحظ في البيان والتبيين أعشى بني عوف(٧٣) ونسب إليه الأبيات الروائع (في مدح الرجل نفسه) تلك التي أوردناها سابقاً منسوبة لأعشى بني ربيعة، والتي أولها:

وما أنا في أمْري ولا في خَليقَتي

بِمُهْتَضَمٍ حَقّي ولا قارِعٍ سِنِّي

أما البحتري فقد أورد في حماسته لأعشى بني شيبان (وأظنه هذا) البيتين التاليين:

إذا ما المرءُ غالَتْهُ شَعوبٌ

فَما للشَّامِتينَ بِهِ خُلودُ(٧٤)

ورَيْبُ الدَّهْرِ بالإنْسانِ جَمٌّ

ولا تُنْجي مِنَ التَّلَفِ الجُدُودُ(٧٥)

وينسب لأعشى بني عوف أنه قال:

قد سَرَّ قَومي على ما كانَ مِن حَدَثٍ

بالعَيْنِ أنّي لأخلاقِ العُلا سامي

إنّي لَفي جَبَلٍ أبغي العُداةَ بِهِ

صَعْبِ الذَّوائبِ مِنْ هِنْدٍ وهَمَّامِ(٧٦)

وقيل إن هنداً امرأة من قومه (بني

شيبان) كان لها سبعة أولاد ينسبون إليها، وهم الذين جاورهم فأحمد جوارهم، وقال في ذلك:

عليْكَ بَني هنْد فكُنْ في جوارهم
فإنَّكَ إنْ جاورتَهُمْ لَنْ تَنَدَّما
هم يَمنعونَ الجارَ من كُلِّ سوءةٍ
وتُصبحُ فيهم آمِنَ السِّرْبِ مُحْرَما[٧٧]
فلم أرَ جيراناً إذا الحَرْبُ شَمَّرَتْ
كَمِثْلِ بَني هنْدٍ أعَفَّ وأكرَما
إذا كنتَ فيهمْ لم تَنَلْكَ ظُلامَةٌ
ولا غَدرَةٌ حتى تؤوبَ مُسَلَّما[٧٨]

١٠) أعشى طرود: شاعر إسلامي، كان ممن نال عطاء أيام خلافة عمر بن الخطاب ﷺ.. اسمه إياس بن موسى، وقيل إياس بن عامر، من بني طرود بن فهم من قيس عيلان[٧٩] له قصيدة بائية تعد من أحلى الشعر، منها قوله:

يا دارَ أسْماءَ بينَ السَّفْحِ فالرُّحَبِ
أقوَت وعَفَّى عليْها ذاهِبُ الحُقَبِ
دارٌ لأسماءَ إذْ قَلبي بها كَلِفٌ
وإذْ أُقَرِّبُ مِنْها غيرَ مُقتَربِ
إنِّي حَوَيتُ على الأقوامِ مَكرُمَةً
قِدْماً وحَذَّرَني - ما يَتَّقُونَ - أبي
وقال لي قَولَ ذي عِلْمٍ وتَجربَةٍ
بِسالِفاتِ أُمورِ الدَّهْرِ والحقَبِ
أمَرْتُكَ الخَيْرَ فافْعَلْ ما أُمِرْتَ بِهِ
فقد تَركْتُكَ ذا مالٍ وذا نَشَبِ
قد نلتَ مَجْداً فحاذرْ أنْ تُدَنِّسَهُ
أبٌ كَريمٌ ومَجْدٌ غيرُ مؤتَشِبِ[٨٠]
واتْرُكْ خَلائقَ قَومٍ لا خَلاقَ لَهُم
واعْمِدْ لأخلاقِ أهلِ الفضْلِ والأدَبِ
وإنْ دُعيتَ لغَدرٍ أو أُمِرْتَ بهِ
فاهْرُبْ بنَفسِكَ عنهُ آبدَ الهَرَبِ[٨١]

ولأعشى طرود بيتان طريفان يخاطب بهما ابنا له:

نَفسي فِداؤكَ مِنْ وافدٍ
إذا ما البُيُوتُ لَبِسْنَ الجَليدا[٨٢]
كَفَيْتَ الذي كنتَ تُرْجَى لَهُ
فَصِرْتَ أباً لي وصِرْتُ الوَليدا

١١) أعشى تغلب: شاعر أموي اسمه نعمان وقيل ربيعة بن نجوان بن الأسود أحد بني معاوية بن جشم بن بكر[٨٣] وفي الأغاني[٨٤] اسم أبيه يحيى بن معاوية.. لكن المرزباني[٨٥] قال: إن اسمه عمرو بن الأيهم بن أفلت التغلبي.. وقيل: اسمه (عمير) ويروى عن الأخطل أنه قيل له - وهو يموت -: على من تخلف[٨٦] قومك؟ قال:

العميرين؛ يريد القطامي واسمه عمير بن شييم، وعمير بن الأيهم، ولعل الأخطل صغره[٨٧]. سكن أعشى تغلب الشام.. وإذا بدا نزل بلاد قومه بنواحي الموصل، كان نصرانياً، وعلى ذلك مات.. دخل على عمر بن عبد العزيز ومدحه فلم يعطه شيئاً... وكان على صلة طيبة بالوليد بن عبد الملك، فقال يتحسر على أيامه معه:

لَعَمْري لَقد عاشَ الوليدُ حياتَهُ
إمامَ هُدىً لا مُسْتَزادٌ ولا نَزْرُ
كأنَّ بَني مَروانَ بعدَ وفاتهِ
جَلاميدُ لا تَنْدَى وإنْ بَلَّها القَطْرُ[٨٨]

ومن جيد شعره قوله من قصيدة مدح بها مسلمة بن عبد الملك:

حَنَّتْ سَلامَةُ للفراقِ جِمالَها
كيما تَبين وما نُحبُّ زِيالَها[٨٩]
الحُسْنُ آلفُها يَبيتُ ضَجيعَها
وتَظَلُّ قاصِرَةً عليهِ ظِلالَها
ظَلَّتْ تُسائلُ بالمُتيَّمِ ما لَهُ
وَهِيَ التي فَعَلَتْ بِهِ أفعالَها
خَبِّرْ لِمَسْلَمَةَ الثَّناءَ، فإنَّهُ
فَضَلَتْ أنامِلُهُ الأكُفَّ فَطالَها[٩٠]
فَلْتَبْلُغَنَّكَ مِدْحَةٌ قد حُبِّرَتْ
أعشَى بَني غَنْمِ بنِ تَغلبَ قالَها

أما أبو تمام فقد اختار لأعشى تغلب في الوحشيات[٩١] الأبيات الثلاثة التالية:

إنَّا لَمِنْ تَغلِبٍ قَومٌ مَعاقِلُنا
بِيضُ السُّيوفِ إذا ما احْمَرَّتِ الحَدَقُ
بِيضٌ مَساميحُ نَحْرُ الجُزْرِ عادَتُنا
إذا تَوافَى غُروبُ الشَّمْسِ والشَّفَقُ
وما خَطَبْنا إلى قَومٍ بَناتِهِمُ
إلاَّ بِأرْعَنَ في حافاتِهِ الخِرَقُ[٩٢]

١٢) أعشى بني عقيل: شاعر أموي وفارس، اسمه معاذ بن كليب بن حزن.. بن عمرو بن عقيل[٩٣] أما المرزباني[٩٤] فقد سماه الأشيم بن معاذ بن سنان، كان يهاجي جعفر بن علبة وأباه علبة بن ماعز الحارثي.. من شعر أعشى بني عقيل يرد على جعفر بن علبة وأبيه:

أبا جَعْفَرٍ سَلِّمْ بِنَجْرانَ واحتَسِبْ
أبا عامرٍ والمُنْفِساتِ العَواليا[٩٥]
تَمَنَّيْتَ أنْ تَلقَى مُعاذاً بِسَحْبَلٍ
سَتَلقَى مُعاذاً والقَضيبَ اليَمانيا[٩٦]
وقُدْتَ قَلوصاً أتْلَفَ السَّيفُ رَبَّها
بِغَيرِ دَمٍ في القومِ إلاَّ تَمارِيا[٩٧]
إذا ذَكَرَتْهُ مُعصِرٌ حارثيَّةٌ

تَرَى دَمْعَ عينَيْها على الخَدِّ جاريا[٩٨]

سَنَقْتُلُ منكمْ بالقَتيلِ ثلاثةً

ويُغْلَى وقد كانتْ دماءً غَواليا[٩٩]

١٣) أعشى عكل: مخضرم الدولتين الأموية والعباسية، اسمه كهمس بن قعنب بن وعلة[١٠٠] ذكر المرزباني[١٠١] أنه عاصر بلال بن جرير، ومعنى ذلك أنه عاش بين الدولتين الأموية والعباسية، وله في هجاء بلال بن جرير قوله:

أَلَمَّا تَرَيْ إذْ قِيلَ: مَنْ ذو حَفيظَةٍ

يُحامي عَنْ الأعْراضِ والحَسَبِ الجَزْلِ[١٠٢]

حَدَوْتُ كُليباً وازعاً مِنْ ورائِهِم

إلى النَّارِ حتَّى استَوْرَدوا النَّارَ مِنْ أجلي[١٠٣]

وقافيةٍ ممَّا أقولُ مُضِرَّةٍ

جَوادٍ إلى الأعْداءِ صادقَةِ الوَبْلِ[١٠٤]

وقال يصف سوء حاله، ويتحسر على شبابه الذي مضى:

أصْبَحتُ فارَقَني الشَّبابُ ورابَني

بَصَري، وقد يَتَفرَّقُ الأخْوانِ

قد كانَ يُلبِسُني الشَّبابُ رِداءَهُ

حُسْناً، ويُسْعِدُني على الأقْرانِ

فَعَلى الشَّبابِ إذا تَوَلَّى مُدبِراً

مِنِّي السَّلامُ ورحمةُ الرَّحمانِ

فلقد غَدوتُ مِنَ الصِّبا وكأنَّني

عُشٌ أقامَ وحَلَّقَ الفَرْخانِ[١٠٥]

١٤) أعشى بني ثعلبة: هذا الأعشى قليل الذكر، وممن ذكره الجاحظ[١٠٦] ولم يذكر له نسباً، ولم أصل لنسبه – حتى الآن – في أي مصدر آخر، وهذا الأعشى لم يرد بين العشو الذين أحصاهم الآمدي في المؤتلف والمختلف، وأورد له الجاحظ الأبيات التالية، ومن يقرأها يحكم أن أعشى بني ثعلبة أموي أو عباسي، وهي قوله:

ما ضَرَّ غاني نزارٍ إنْ تُفارِقَهُ

كَلْبٌ وجَرْمٌ إذا أبْناؤهُ اتَّفَقُوا[١٠٧]

قالتْ قُضاعَةُ إنَّا مِن ذَوي يَمَنٍ

اللهُ يَعلَمُ ما بَرُّوا وما صَدَقُوا

يَزدادُ لَحمُ المَناقي في مَنازِلنا

طيباً إذا عَزَّ في أعدائنا المَرَقُ[١٠٨]

وما خَطَبْنا إلى قَومٍ بَناتِهِمُ

إلاَّ بِأرعَنَ في حافاتِهِ الخَرَقُ[١٠٩]

١٥) أعشى بني سليم: شاعر عباسي لم يذكره الآمدي بين أعاشيه، ولكنه حين ذكر أعشى طرود قال: إن بني طرود من فهم بن عمرو بن قيس عيلان، وهم حلفاء بني سليم.. لذلك ربما يقال لأعشى طرود: أعشى فهم، وأعشى سليم، ولذلك عد بعضهم أعشى طرود، وأعشى سليم رجلاً واحداً فاختلط شعرهما، وهما في الحقيقة

شاعران أعشى طرود اسمه إياس، أما هذا (أعشى سليم) فقد سمى نفسه سليمان كما سنرى في الأبيات التي سنقرؤها بعد قليل. إذاً فأعشى سليم اسمه سليمان، ويكنى أبا عمرو... روى الأصفهاني[١١٠] أن أعشى سليم معاصر لبشار بن برد، وأن له في دحمان المغني شعراً، قال فيه:

كانُوا فُحُولاً فَصارُوا عندَ حَلْبَتِهِمْ
لَمَّا انْبَرَى لَهُمُ دَحمانُ خُصْيانا[١١١]

فَأَبْلِغُوهُ عنِ الأعشَى مَقالَتَهُ
أعشَى سُلَيْمٍ أبي عَمْرٍو سُلَيْمانا

قُولوا: يَقولُ أبو عَمْرٍو لِصُحْبَتِهِ
يا ليتَ دَحمانَ قبلَ المَوتِ غَنَّانا

وذكر الجاحظ[١١٢] أن الأبيات التي تنسب للقاضي شريح لمعلم ولده، إنما هي لأعشى سليم، والأبيات شهيرة متداوله في كتب الأدب وهي:

تَرَكَ الصَّلاةَ لأكْلُبٍ يَلْهُو بها
طَلَبَ الهِراشَ مَعَ الغُواةِ الرُّجَّسِ[١١٣]

ولَيَأْتِيَنَّكَ غادِياً بِصَحيفَةٍ
يَغدو بِها كَصَحيفَةِ المُتَلَمِّسِ[١١٤]

فَإذا خَلَوتَ فَعُضَّهُ بِمَلامَةٍ
أو عِظْهُ مَوعِظَةَ الأديبِ الأكْيَسِ

وإذا هَمَمْتَ بِضَرْبِهِ فَبِدِرَّةٍ
وإذا ضَرَبْتَ بِها ثَلاثاً فاحْبِسِ[١١٥]

واعْلَمْ بِأنَّكَ ما فَعَلْتَ، فإنَّهُ
مَعَ ما يُجَرِّعُني أعَزُّ الأنْفُسِ[١١٦]

وقرأت لأعشى سليم في ثمار القلوب للثعالبي البيتين التاليين:

وما كانَ جِنِّيُّ الفرزدقِ قُدوةً
وما كانَ فيها مِثْلَ فَحْلِ المُخَبَّلِ[١١٧]

وما في الخَوافي مِثْلُ عَمْرٍو وشَيْخِهِ
ولا بعدَ عَمْرٍو شاعِرٌ مِثْلَ مِسْحَلِ

وفي الوحشيات[١١٨] ثلاثة أبيات ذكرها أبو تمام لأعشى سليم، لكن الشيخ الميمني[١١٩] نسبها لأعشى طرود، ونقل عن الجاحظ أنه قال (وليست في أشعار فهم ولا سليم..) وهذا يؤيد ما ذهبنا إليه من أن شعر الرجلين قد اختلط.

١٦) أعشى فهم: وهذا أحد الأعاشي الذين لم يذكرهم الآمدي، لكن الأستاذ عبد الستار فراج محقق المؤتلف والمختلف حين تعرض لأعشى طرود ذكر أنه ربما قيل له أعشى فهم، وأعشى سليم[١٢٠].. وذكر أعشى فهم ابن منظور في اللسان (روح) ولم يذكر نسبه.. وقال: (إن له قصيدة أولها):

يا دارُ بينَ غباراتٍ وأكبادِ
أقْوَتْ ومَرَّ عليْها عَهْدُ آبادِ[١٢١]

جَرَّتْ عليْها رياحُ الصَّيْفِ أذْيُلَها
وصَوَّبَ المُزْنُ فيها بعدَ إصْعادِ[١٢٢]

ومنها البيتان التاليان (وقرأت أنهما ينسبان لتأبط شراً أو لسليك بن السلكة):

يا صاحبيَّ ألا لا حيَّ بالوادي
إلاَّ عَبيدٌ وآمٌ بَيْنَ أذْوادِ[١٣٣]
أتَنْظُرانِ قليلاً ريْثَ غَفْلَتِهِمْ
أمْ تَعدُوانِ فإنَّ الرِّيحَ للعادي

١٧) أعشى بني ضورة: وربما قيل أعشى بني هزان؛ لأن ضورة حي من هزان بن يقدم. سماه الآمدي عبد الله بن سنان، وقيل عبد الله بن ضباب، وهو أحد بني ضورة وقال ياقوت الحموي[١٣٤]: (أعشى بني ضور من عنزة) واستشهد له بالأبيات التالية:

أباحَ لَنا ما بينَ بُصْرَى ودُومَةٍ
كتائبُ مِنَّا يَلبسونَ السَّنَوَّرا[١٣٥]
إذا هو سامانا - منَ النَّاسِ - واحداً
لَـهُ المُلكُ خَلَّى مُلكَهُ وتَقَطَّـرا
نَفَتْ مُضَرَ الحَمْراءَ عَنَّا سُيُوفُنا
كما طردَ الليلَ النَّهارُ فأدْبَرا

وزاد الآمدي على الأبيات الثلاثة السابق ذكرها بيتاً آخر يبدو أنه مطلع القصيدة، وهو:

خَفَّ القَطينُ فَراحُوا منكَ أو بَكَرُوا
وودَّعُوكَ وَداعَ البَيْنِ واصَّدَرُوا[١٣٦]

١٨) أعشى بني جلان: سماه الآمدي سلمة بن الحارث، وظن الآمدي ظناً أنه من بني جلان، من عنزة.. هجا بني عمه فقال فيهم:

ذَهَبْتُمْ فلم يُفْقَدْ مَكانُ بُيُوتكمْ
وجِئْتُمْ فلا اهْلاً نَقولُ ولا سَهْلاً[١٣٧]

ولم أصل إلى شيء مما قال فيما لدي من المراجع.

١٩) أعشى بني مالك: وهو راجز مشهور، من رهط العجاج[١٣٨] لم يسمه الآمدي كما لم يذكر شيئاً من رجزه أو قصيده، ولم أقف له - حتى الآن - على ذكر في مكان آخر.

الحواشـي

(١) انظر لسان العرب (عشا).
(٢) المعجم الوسيط.
(٣) القاموس المحيط (عشا).
(٤) متخمط: متكبر.
(٥) هي اليوم إحدى ضواحي مدينة الرياض، بل لعلها أصبحت حياً من أحيائها.
(٦) الأرمد: المصاب بالرمد وهو مرض العيون. السليم: اللديغ. المسهد: الذي امتنع عليه النوم.
(٧) لا أرثي لها: لا أرحمها. الكلالة: التعب. الحفى: ألم في أرجلها.
(٨) الفواضل: الهبات. اليد: المعروف.

(٩) أغار: وصل غور تهامة. أنجد: وصل هضبة نجد.

(١٠) الخلي: الخالي من الهم. محتضر: حاضر.

(١١) محرق: عمرو بن هند ملك الحيرة، سمي بذلك لأنه أقدم على حرق مئة رجل من بني تميم.

(١٢) الخورنق والسدير: قصران للمناذرة بالحيرة. بارق: ماء بالعراق. سنداد: نهر بين الحيرة والبصرة.

(١٣) اصرفي: اعدلي.

(١٤) الأغاني ١٣/١٤. لبانة: حاجة. مكلف: مولع.

(١٥) الأغاني ١٣/١٠. اللحاء هنا: اللوم واللعن. القيان: الإماء.

(١٦) الحصر: العي أو ضيق الصدر.

(١٧) الأغاني ٣/٥٠.

(١٨) ذكر الشيخ الميمني في سمط اللآلي ص ٧٥ حاشية (١) أن هذه القصيدة تنسب في بعض المصادر للدعجاء أخت المنتشر، أو لأخته ليلى، وقيل هي لابنته.

(١٩) المؤتلف والمختلف ص ١٢ والكامل للمبرد ٣٤٨/٢ والقصيدة في الأصمعيات ٨٨/٢٤.

(٢٠) مرتفقا: متكئا على مرفق يدي.

(٢١) تثليث: موضع قرب مكة. معتمر: زائر متعمم بعمامة.

(٢٢) لا تغب: لا تغيب. الجفنة: القصعة الكبيرة.

(٢٣) من كل أوب: من كل ناحية.

(٢٤) يقول: كل أمر صعب إلا ما تحمله. وهو يعالج كل أمر إلا الفحشاء.

(٢٥) غبها: عاقبتها.

(٢٦) حماسة البحتري ١٦٠.

(٢٧) الديان: صاحب الدين. ذربة: بذيئة.

(٢٨) أبغيها الطعام: أجلبه لها. خلفتني: خالفت ظني. حرب: خصام.

(٢٩) لطت الناقة بذنبها: ادخلته بين فخذيها لتمنع الحالب. العيص: أصل الشجر. مؤتشب: ملتف.

(٣٠) لسان العرب (ذرب) تكد: تشد. عن أي النساء.

(٣١) المؤتلف والمختلف ١٥. والنباح والهرير من أصوات الكلاب.

(٣٢) رطابا: يريد صغاراً.

(٣٣) كفتوا: قبضوا. متيعي: تصغير متاعي.

(٣٤) المؤتلف ١٥(٩) الأعلام ٢١٢/٤.

(٣٥) ثقيف قبيلة عربية عريقة تسكن الطائف وما حولها. الماضي هو المختار بن أبي عبيد، والثاني هو الحجاج.

(٣٦) الكفور الفتان: يريد الحجاج أو عبد الملك.

(٣٧) المؤتلف والمختلف ١٢. الغطريف والغطارف: السيد الكريم عبد الرحمن: هو ابن الأشعث بن قيس الكندي، الأمير الشهير، غزا بلاد الترك بأمر الحجاج، لكنه ثار عليه وعلى بني أمية، وله معهم معركة دير الجماجم التي استمرت مئة وثلاثة أيام انتهت بهزيمة ابن الأشعث. ففر إلى رتبيل ملك الترك فقتله وأرسل رأسه للحجاج (انظر الأعلام ٣٢٣/٤.

(٣٨) الحيوان للجاحظ ٦٢/٧.

(٣٩) معلم: مميز بعلامة. نجران: مدينة تقع اليوم في جنوب غربي المملكة العربية السعودية.

(٤٠) كرمان بلد في خراسان.

(٤١) الكامل للمبرد ٢٥١/٢. الأزارقة: الفرقة الأهم من فرق الخوارج.

(٤٢) في كتابه فجر الإسلام ١٨١/١٨٢.

(٤٣) كسعه: ضربه برجله في مؤخرته.

(٤٤) النفل: الشيء غير الأساسي (الثانوي).

(٤٥) يوم الجمل: بين أمير المؤمنين علي بن أبي طالب والسيدة عائشة رضي الله عنهما، وكان معظم أنصارها من أهل البصرة.

(٤٦) الأغاني ٣٩/٥. الخشف: ولد الظبية.

تعطف: أصلها تتعطف بتا أين حذفت إحداهما تخفيفا.

(٤٧) تنوء: تنهض. النزيف: المحموم. ثمت: ثم.

(٤٨) روادفها: جمع ردف وهو كفل المرأة أي عجيزتها، وكانوا يحبون المرأة الممتلئة الجسم.

(٤٩) نجم: نمنع من العطاء. ذو الأكارع: مكان يبدو أن الأمويين اتخذوه مخزناً للأموال، لم يذكره ياقوت.

(٥٠) الفرسخ: مقياس للطول يزيد عن ٥كم. الموت الناقع: الدائم.

(٥١) في عيون الأخبار ٢٧٧/١.

(٥٢) الحيوان ٨٩/٣.

(٥٣) في الأغاني ٩٨/١٨.

(٥٤) ٢٠٢/٥.

(٥٥) ٦٤٦/٢.

(٥٦) أحلب القوم: اجتمعوا.

(٥٧) كتيبة جأواء: كدراء من صدأ الحديد. فلقا: ضخمة. ململمة: مجتمعة.

(٥٨) العارض: السرب كسرب الجراد. الأحرار: الفرس. الثمد: الماء القليل. المعين: الجاري.

(٥٩) في معجم الشعراء ٣٠٢.

(٦٠) في الأغاني ١٠٢/٢٢.

(٦١) الأغاني ١٠٢/٢٢. منجدب: مذموم. ينشعب: يفترق.

(٦٢) القلب: جمع قليب وهو البئر، وأراد هنا القبر.

(٦٣) الوجد: الحزن. أكابده: أعانيه. بنات الصدر: الضلوع.

(٦٤) مليت: أمهلت.

(٦٥) أزق: ضيق في العين.

(٦٦) المؤتلف والمختلف ٢١.

(٦٧) ٢٠٢/٦.

(٦٨) ترجمة عبد الحليم النجار ٦١/١.

(٦٩) الهاتف عند قدماء آل البادية صوت يسمع، لكن صاحب الصوت خفي لا يرى.

(٧٠) القدموس: القديم.

(٧١) انظر الأعلام للزركلي ١٨١/٨.

(٧٢) في المؤتلف والمختلف ص ١١.

(٧٣) ٣١/٢.

(٧٤) حماسة البحتري ١٠٢. شعوب: اسم علم للمنية.

(٧٥) الجدود: الحظوظ أو أجداد الإنسان.

(٧٦) المؤتلف والمختلف ص١١. همام: جد للأعشى، وهند إحدى جداته.

(٧٧) محرم: ذو حرمة ومنعة.

(٧٨) المؤتلف والمختلف ص١١.

(٧٩) انظر خزانة الأدب للبغدادي ٢٤٤/١ والمؤتلف ١٧/١٦.

(٨٠) غير مؤتشب: صريح النسب ونسبه غير مختلط.

(٨١) خزانة الأدب ٢٤٢/١ - ٢٤٣ وانظر المؤتلف ١٧/١٦.

(٨٣) المؤتلف والمختلف ص ١٦.

(٨٣) السابق ص ٢٠.

(٨٤) ١٨٨/١١.

(٨٥) في معجم الشعراء ٦٩.

(٨٦) أي تجعل خليفة لك عليهم.

(٨٧) المرزباني ٦٩.

(٨٨) الأغاني (دار صادر) ١٩٠/١١. جلاميد: حجارة.

(٨٩) ما التي بعد كي زائدة والمراد كي تبين أي تفارق زيالها: فراقها.

(٩٠) حبر: زين وحسن.

(٩١) الوحشيات هي الحماسة الصغرى لأبي تمام ص ٨٩.

(٩٢) الأرعن: الجيش الخرق: الرايات أي الأعلام، وهذا البيت ينسب لشاعر لقبه ذو الخرق الطهوي وبهذا البيت لقب.

(٩٣) المؤتلف ص١٩.

(٩٤) في معجم الشعراء ٢٩١.

(٩٥) المرزباني ٢٩٢ وانظر المؤتلف ص ١٩. وأبو عامر هو الابن جعفر. العوالي المنفسات: الرماح الكثيرة.
(٩٦) سحبل: اسم واد. القضيب: السيف.
(٩٧) القلوص: ناقة فتية. ربها: صاحبها. التماري: الجدل والمماحكة، وكان جعفر قتل بغير دم، والقتل بدم أشرف القتل عندهم.
(٩٨) المعصر: الفتاة الشابة.
(٩٩) معجم المرزباني ٢٩٢ والمؤتلف ١٩.
(١٠٠) المؤتلف ص١٨.
(١٠١) في معجم الشعراء ٢٥٢.
(١٠٢) الحفيظة: الحمية.
(١٠٣) حدوث كليباً: سقتهم، وكليب قوم بلال بن جرير (المهجو) وازع: زاجر.
(١٠٤) معجم الشعراء ٢٥٢.
(١٠٥) المؤتلف ص ١٨.
(١٠٦) في البيان والتبين ٢/١٥٠.
(١٠٧) كلب وجرم: قبيلتان معروفتان. وتلمع إساءة لهما.
(١٠٨) المناقي: جمع منقية وهي الناقة ذات الشحم.
(١٠٩) وقد مر هذا البيت منسوباً لأعشى تغلب، ولذي الخرق الطهوي.
(١١٠) في الأغاني ٣/٥٩.
(١١١) والأبيات أيضاً في الأغاني ٦/١٩.
(١١٢) في الحيوان ٢/٨٤-٨٥.
(١١٣) أكلب: جمع كلب. الهراش: اللعب بالكلاب. الرجس: جمع رجس أو راجس وهو الذي يفعل القبيح.

(١١٤) غادياً: مصبحاً، أي عند الصباح. المتلمس: الشاعر الذي حمل كتاباً من الملك المنذر لواليه على البحرين وقد أوهمه بجائزة ينالها عند الوالي، وهو في الحقيقة يأمره بقتله.
(١١٥) الدرة - بالكسر - السوط. احبس: اكتف.
(١١٦) الحيوان للجاحظ ٢/٨٤-٨٥.
(١١٧) كان القدماء يزعمون أن لكل شاعر جنياً يلهمه الشعر. المخبل شاعر عاصر الفرزدق.
(١١٨) ص ١٤٥.
(١١٩) أديب وعالم هندي وهو محقق كتاب الوحشيات.
(١٢٠) انظر حاشية المؤتلف ص ١٦.
(١٢١) غبارات وأكباد: موضعان. أقوت: أقفرت. عهد آباد: بريد زمناً.
(١٢٢) صوب وصعد: انحدر وارتفع.
(١٢٣) أم: جمع أمة وهي العبدة. أذواد: جماعات من الإبل.
(١٢٤) في معجم البلدان ٢/٤٨٦ (دومة).
(١٢٥) السنور: السلاح.
(١٢٦) انظر المؤتلف ص ١٢. اصدروا: خرجوا وفارقوا.
(١٢٧) المؤتلف والمختلف ص ١٣.
(١٢٨) السابق ص ٢٠.

❖ ❖ ❖

الأخلاق والرياضيات

د.محمود باكير(*)

ينظر الكثيرون إلى الرياضيات على أنها علم يُعنى بالأعداد وبالأشكال الهندسية والمعادلات التي تكون بالنسبة للبعض صماء لا توحي بشيء. أو أنها نوع من الحسابات والعمليات الرياضية التي لا معنى لها ولا صدى إنساني على الرغم من فائدتها في تقدم العلوم الأخرى. لأنه من المعروف أن للرياضيات تطبيقات عديدة في العلوم المختلفة مثل الهندسة والفيزياء والبيولوجية والاقتصاد وغير ذلك. وكثيراً ما تشكل هذه التطبيقات العمود الفقري لتلك العلوم. وهذه الحقيقة غنية عن البيان للقاصي والداني. بيد أن علاقة الرياضيات في العلوم الإنسانية

(*) كاتب وباحث في الرياضيات (سورية).

- العمل الفني: الفنان أنور الرحبي.

قد تكون خفية أو حتى في بدايتها قياساً بعلاقتها بالعلوم التطبيقية التي مضى عليها حين من الدهر. لذلك يشك البعض في أنه يمكن الاستفادةُ منها في مجال الإنسانيات أو في مقاربة كل ما هو إنساني، أو له علاقة عضوية بالإنسان. ويتأتى هذا الموقف عند الكثيرين من طبيعة الرياضيات الشكلية (الصورية). وهذه نظرة سطحية للرياضيات، على الرغم من أنها تحمل نوعاً من الصحة، أو أكثر دقة هي نظرة ذرية (ميكروسكوبية) - إن جاز التعبير- بمعنى أنها تفتقر إلى النظرة الشمولية عن بعد، ولا تدخل في أعماق المفاهيم والأنظمة الرياضية ولا في دوافعها الإنسانية. وغايتنا في هذه الدراسة إيقاظ الإحساس عند دارسي العلوم الرياضية أولاً والآخرين ثانيةً أن للرياضيات تأثيرات إنسانية عميقة في النفس البشرية، وأن لها امتدادات إنسانية. وباختصار فإن الرياضيات ليست مجموعة من الرموز فحسب، بل إنها تنطوي على معان إنسانية ذات مغزى كبير وعلى «عقلية» خاصة بها. وهذا هو منطلق هذه الدراسة. ومن هذه العقلية سنعمل على اشتقاق الآليات التي تعمل على تعزيز واحدة من أهم القضايا التي تشغل بال رجال الدين والمربين والمفكرين والفلاسفة على اختلاف مشاربهم، وهو موضوع الأخلاق. وأكثر دقة هو أثر الرياضيات على النمو الأخلاقي عند الرياضيين، ولا أقول عند دارسي الرياضيات للفرق الكبير بين هذين الصنفين من البشر. وهذا لا ينكر أن دارس الرياضيات يمكن أن يصيبه بعض «الغيث»؛ ويعتمد هذا على مدى مقاربته للفكر الرياضي التي تجانب نمطية بعض الفروع الرياضية.

ومن المعروف أن منابع الأخلاق ثلاثة: فطرية وإيمانية وفكرية. وستتحدث هذه الدراسة عن النبع الفكري وتحديداً الرياضي.

إن علاقة الرياضيات -كعلم- مع الأخلاق غير مباشرة من خلال المنطق، وذلك للعلاقة الوثيقة القائمة بين الرياضيات والمنطق من جهة أولى، وعلاقة المنطق بالأخلاق من جهة ثانية. ولتوضيح ما قصدناه فإنه من المعروف أن العلوم المعيارية ثلاثة: الأخلاق وعلم الجمال والمنطق. حيث تتميز التصورات العقلية بأن لها «قيمة». وتطلق هذه الكلمة على نحو خاص على الصفة التي تجعل أشياء معينة تستحق التقدير. وتصنف قيم الحياة إلى ثلاث أنواع رئيسية: قيم الأخلاق، والجمال، والحقيقة. وهذه القيم ترتبط بمعان ثلاث هي: الخير والجمال والحق. وهذه المعاني الثلاثة مواضيع لثلاثة علوم يطلق عليها اسم «العلوم المعيارية»، وذلك للتعبير عن طابعها الخاص وعلاقتها بالقمة، وهي: الأخلاق التي تتخذ لها من الخير



موضوعًا، وعلم الجمال، وموضوعه الجمال، والمنطق وموضوعه الحقيقة[1].

إن مسألة الأخلاق شغلت حيزًا كبيرًا في الديانات السماوية وتبوأت موقع الصدارة في تعاليمها، كما حازت على اهتمام المذاهب الفلسفية على اختلافها. (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق). والأخلاق نوعان: أخلاق عامة أو نظرية، وأخلاق خاصة أو عملية. وتعد الأخلاق النظرية موضوع نظر فلسفي، أو بصيغة أخرى يعد علم الأخلاق فرعًا من فروع الفلسفة، ويعرِّفها البعض بأنها «نظرية عقلية في الخير والشر»[2]. وتعد الأخلاق العملية نوعًا من واجبات المرء نحو نفسه أو غيره أو وطنه أو دينه. وهي في هذا الجانب لا تبحث عن المبادئ التي تقوم عليها هذه الأعمال ولا قيمتها. ويعد الفلاسفة أن الأخلاق النظرية هي أهم جزء من الأخلاق. وما ننشده الآن هو ليس بحثًا نظريًا في علم الأخلاق، أو بحثًا تربويًا في كيفية اكتساب الأخلاق أو دراسة عن موقع الأخلاق في الديانات السماوية. كما أننا لن نتحدث عن تأثير الرياضيات على العادات الأخلاقية، أي عن تأثير الرياضيات على الأخلاق العربية أو الأخلاق اليونانية أو غير ذلك من أخلاق الشعوب. بل سينصب اهتمامنا على ما تقدمه الرياضيات من تغذية النبع الفكري للأخلاق من خلال ما تطرحه من مفاهيم أو أنظمة منهجية ورؤى. لأن ثمة نبعًا آخر للأخلاق -كما أشرنا- وهو النبع الإيماني.

لذلك تقسم المذاهب الأخلاقية إلى قسمين رئيسيين: مذاهب دينية ومذاهب فلسفية. والأخلاق الدينية تبني الواجب على إرادة الله. وهذا خارج عن إطار هذه الدراسة.

هذا ومن المعروف أن جل ما يقوم به الإنسان من نشاطات في الحياة هو نوع من المحاكاة. فالغناء محاكاة للطيور والرقص محاكاة للحيوان، والفن محاكاة للطبيعة، والكثير من النظريات الفيزيائية محاكاة للطبيعة، والذكاء الصنعي محاكاة لذكاء الإنسان، والفلسفات محاكاة للشرائع السماوية، والفيلسوف يحاكي الأنبياء. بل إن البعض يذهب إلى (أن الفلسفة هي التشبّه بالله قدر الطاقة الإنسانية) وفق ما يقوله أفلاطون. (ت 347ق.م). وبإيجاز فإن (المسألة كلها تبدأ بالإدراك الحسي. والحواس الخارجية هي الأساس الأول لكل المعارف الإنسانية ومصدرها.....)[3]. فلا وجود للتفكير المجرد بالمعنى المطلق والدقيق لهذه الكلمة. وإلا كنا كمن يسعى إلى الحصول على «مُجَفَّف» الماء.

إن جذور المفاهيم الرياضية مستمدة من الطبيعة، مهما بدت هذه المفاهيم على درجة كبيرة من التجريد أو التعميم أو التعقيد. أي أن الكائنات الرياضية هي محاكاة للأشياء في الطبيعة. والأنظمة الرياضية المبنية على نحو منطقي باستخدام جملة من اللامعرفات (كلمات أولية) والمنطلقة من جملة من الموضوعات (المسلمات أو اللامبرهنات)، محاكاة لطريقة الخالق. فالرياضي يسعى إلى أن يقيم نظاماً منطقياً متسقاً (منسجماً) لا يولد تناقضات، وهو بذلك يحاكي الخالق في صنعه للكون. وفي هذا المعنى يقول الفيزيائي ديراك: (إن الأفكار التي اختارتها الرياضيات تكون الطبيعة قد اختارتها سلفاً). مع الاعتراف بأن طبيعة المحاكاة الرياضية تختلف عن غيرها في العديد من المجالات، حيث محاكاتها تخضع للتجريد، نظراً إلى أن الرياضيات مفاهيم مجردة. لذلك في هذا المنظور نستطيع فهم قول الرياضي البريطاني هاردي (1877-1947) (Hardy): (أعتقد أن الحقيقة الرياضية قائمة خارج أنفسنا، ووظيفتنا أن نكشفها أو أن نلحظها، وما النظريات التي نبرهن عليها والتي نتكلم عنها ببلاغة وكأنها «مخلوقاتنا» سوى نتاج ملاحظاتنا). ولما كان الرياضيون يحاكون الذات الإلهية في معظم ما يصنعونه، ودافعهم في ذلك بلوغ الكمال، الذي يستحيل بلوغه، فإن طبيعة هذا العمل السامي يمنحهم السّمو والرفعة اللذين يغذيان الجانب الأخلاقي عندهم. وشتان بين من يحاكي الطيور والحيوانات أومن يحاكي الخالق!

ومن وجهة نظر البعض فإن الرياضيين يذهبون بعيداً في محاكاتهم. فهم لا يحاكون الطبيعة فحسب، بل إنهم يحاكون كل ما يقال لهم على طريقتهم الخاصة.

وفي هذا المعنى يقول الشاعر والفيلسوف الألماني غوته -1749) (J.W.V.Goethe) 1832) (إن الرياضيين مثل الفرنسيين: أي شيء تقوله لهم، يترجمونه إلى لغتهم، بعد ذلك يُصبح هذا الشيء أمرًا مختلفًا تمامًا!).

إن بين الرياضيات والأخلاق النظرية ثمة تشابهًا كبيرًا. فالأخلاق الفلسفية ليست (لائحة تضم عددًا يكبر أو يصغر من النصائح والأوامر والتعاليم. بل إنها في الواقع منظومة أو بناء منطقي ينطوي أولاً على عقيدة نظرية تبحث في الإنسان والعالم، كما تنطوي من جهة ثانية على مبدأ أساسي يستمد منه الحكم على مختلف أنماط السلوك في مختلف ظروف الحياة)[4]. وهذا هو حال الرياضيات البحتة باعتبارها -ببساطة- مؤلفة من أنظمة منطقية. ويتألف كل نظام من جملة من المسلّمات (مبادئ أساسية) يبنى عليها جملة من النتائج. وإذا عرّفنا الرياضيات البحتة وفق ما يقوله الرياضي هاردي: (إنها دراسة كيف يجب أن يفكر الناس كي يحصلوا على نتائج صحيحة، وهي لا تأخذ في الحسبان الضعف الإنساني)، وقارناه (علم معياري يضع المعايير التي ينبغي مراعاتها والتي بإزائها تقاس قيم الأفعال الإنسانية)[5]. نجد أن الرياضيات البحتة تدرس كيف يجب أن يفكر الإنسان للحصول على نتائج صحيحة، والأخلاق تضع المعايير التي يجب مراعاتُها كي يتصرف الإنسان على نحو صحيح. ولما كان ثمة علاقة بين العقلية والسلوك[6]، فإن هذا يوضح العلاقة بين الرياضيات والأخلاق.

كما أن للأخلاق وجهين: الأخلاق النظرية والأخلاق التطبيقية، حيث (مهمة الأولى تحديد القانون الأعلى للأخلاق، والثانية تبحث عن كيفية تطبيق ذلك القانون بعد إصداره على الحالات والملابسات المهمة التي تعرض لنا في الحياة.. فما عليك إلا أن تطبّق القانون الأخلاقي العام على العلاقات العائلية المختلفة لتحصل على مجموعة الأخلاق العائلية، كما أنك إذا طبقته على العلاقات السياسية المختلفة حصلت على مجموعة الأخلاق المدنية وهكذا..)[7]. فالأخلاق النظرية تقابل الرياضيات البحتة، والأخلاق التطبيقية تقابل الرياضيات التطبيقية. لأن المهام الموزعة بين الأخلاق النظرية والتطبيقية تشبه إلى حد كبير المهام الموزعة بين الرياضيات البحتة والتطبيقية، آخذين بعين الاعتبار طبيعة كل علم منهما. وكما أن الأخلاق النظرية موزعة على مذاهب (أنظمة) أخلاقية مختلفة فإن الرياضيات البحتة موزعة على أنظمة (مذاهب) منطقية مختلفة، مثل نظرية المجموعات، ونظرية الأعداد، والهندسة الإقليدية، والهندسات

اللاإقليدية. ويسعى كل فيلسوف (صاحب مذهب أخلاقي) إلى أن تكون نظريته متسقة (منسجمة) الأجزاء بحيث لا ينقض بعضها بعضاً. وهذا هو عين ما يشغل بال الرياضيين الذين يضعون الأنظمة الرياضية المنطقية المختلفة. لأنه من المعروف أن الأنظمة المنطقية المبنية على الطريقة الموضوعاتية (على جملة من الموضوعات أو المسلّمات) أضحت الآن أساس الرياضيات البحتة. وهذا هو ما تمليه الضرورة المنطقية وحتى الفطرة، لأنه لا يمكن قيام أي نظام دون قانون. (لأنه دون قانون لا يعرف الناس ما يفعلون.. حتى القراصنة ورجال العصابات لهم قانونهم الخاص الذي لا يستطيعون العيش دونه)[8]. أي أنه لا يمكن قيام قانون في الحياة مهما دنا شأنه أو مهما كانت طبيعته، دون مسلّمات، أو ما يسمى أحياناً الثوابت. والكلام نفسه ينطبق على جملة الموضوعات في أي نظام رياضي. أي أن الموضوعات ضرورة في الرياضيات لا غنى عنها، كما هو الحال في أن الضرورة هي التي فرضت القانون. بيد أنه في الحالة الثانية القانون مجرد تنظيم بين أفراد الدولة أو شريحة معينة من البشر، وقد تعلّم الانضباط لا أكثر. في حين أن جملة الموضوعات في الرياضيات، ولما تتمتع به من جمال منطقي خاص، إضافة إلى أنها تحمل نوعاً من «الاختيار»، فإنها تعلم تذوق الحقيقة إضافة إلى ما تولده من انضباط حقيقي مبني على العقل. أو بصيغة أخرى فإن النظام الموضوعاتي يعد نوعاً من «الولاء» الطوعي، والعكس صحيح أيضاً. أي أن الولاء بكل أنواعه -أو أكثر دقة روح الولاء- هو أحد أشكال النظام الموضوعاتي. وهذه الروح التي يكتسبها الرياضي من خلال عمله الدائم ضمن الأنظمة الرياضية المنطقية تطبع شخصيته بالولاء إلى منظومة القيم الأخلاقية. بل ربما الرياضي أكثر قرباً من غيره إلى الالتزام بهذه القيم. وإذا تبنّينا أن الأخلاق- كما يعرّفها البعض- «نظرية عقلية في الخير والشر» فإن الرياضيات، أو أكثر دقة فإن أنظمة الرياضيات المنطقية، هي نظرية عقلية في الصح والخطأ. لأننا في هذا الإطار، وانطلاقاً من جملة موضوعات النظام، نستطيع تقرير القضايا الصحيحة من الخاطئة باستثناء بعض الحالات النادرة جداً والمعروفة -رياضياً- بالقضايا غير القابلة للبت. ومن هذا التقابل تستمد الرياضيات قدرتها على تعزيز هذه النظرية في الخير والشر. وهذا لا يعني برمجة الإنسان من خلال محاكاة نظام الموضوعات في الرياضيات. ولكن الرياضيات تنمي عند مستخدميها القدرة على المحاكمة المنطقية على اعتبار أنها -وفق تعريف برتراندراسل- قضايا من النمط A يقتضي B. وهذا ليس تناسياً أو إغفالاً لمشاعر

الإنسان وأحاسيسه، ولكن ما نود توضيحه هو أن توهج جذوة النظام الموضوعاتي في ذهنية الرياضي (وعند بعض الدارسين) يمكن أن تكون أداة في تنمية الجانب الأخلاقي المبني على الأسس الفكرية.

إن الرياضيات تتمتع بقوة دافعة عند دارسها نحو اكتساب روح الخضوع للنظام، والتي تقتضي تهذيب النفس، وتعويدها على التحكم في أهوائها، والميل إلى الاعتدال، وإثراء مكونات الأخلاق. وهذا يتأتى من خلال تعوّد الرياضي على الأنظمة الرياضية والالتزام الصارم بها. وهذا التأثير النفسي غير المباشر لبعض الظواهر في نواح معينة ملحوظ في العديد من نواحي الحياة. فالملتحقون بالجيش يبدؤون حياتهم العسكرية بتعلم ما يسمى «النظام المنضم»، الذي يهدف إلى ترويض هؤلاء وتطويعهم لتنفيذ كل ما يطلب إليهم وليس لاستخدامه في الحرب. كما أن البعض يعتقد أن ثمة ميلاً عند المهتمين باللغة نحو الشعور بالمسؤولية. ومن المعروف في علم التربية أنه بالنظام وحده يمكن تعلّم الطفل الاعتدال في رغباته، والحد من شهواته، وتحديد مواضيع نشاطه[9]. وإذا توقفنا قليلاً عند نوع من البشر يطلقون العنان لأهوائهم وما يصيب هؤلاء من صراع داخلي كما يشرح ماسلو: (ما يرد أن يفعله قد يضر به، وحتى لو فعله فقد لا يستسيغه، وحتى لو استساغه فقد يستنكره في الوقت ذاته، بحيث تصبح المتعة ذاتها مسمومة أو قد تتلاشى بسرعة.... وتبعاً لذلك يتحتم عليه أن يرتاب في حوافزه وملذاته التي تضلله وأن يخافها. وهكذا يتورط في صراع وانفصام وحيرة. وباختصار يتورط في حرب أهلية)[10]. وهذا الشخص -في منظور الرياضيات- يقع في جملةمن التناقضات مع موضوعات الحياة السوية. فإذا كانت مهمة الأخلاق -وفق ما يقوله البعض- أن تمنع الفرد من دخول المناطق المحرمة عليه، فإن هذا عين ما يمليه النظام الموضوعاتي في الرياضيات عند الالتزام به. ولما كان العقل أحد منابع الأخلاق (إضافة إلى الدين والوجدان) فإنه (بقدر ما تتقدم الحياة العقلية للناس، وبقدر ما تزداد اتساعاً وتعقيداً، تتسع دائرة نشاطهم الخلقي)[11]. والرياضيات واحدة من أهم العلوم التي يمكن أن تنهض بهذه المهمة، وتعزّز الدعائم العقلية للأخلاق. وفي هذا الجانب يمكن لدارس الرياضيات -إن أحسن الصنع- أن يجني بعض الآثار الجانبية من تلك الدراسة، وإن لم يرتق إلى مصاف الرياضيين. ومن المفيد التذكير بأن ثمة فرقاً جوهرياً بين التدريب والتعليم من وجهة نظر علم التربية. وما نقوم به غالباً في تدريس الرياضيات هو نوع من التدريب، حيث يقوم الطالب بحفظ تقنيات معينة تعلّمه النمطية وتسلبه روح التفكير

والنقد والإبداع. فالتدريب عمل لا روح فيه ولا إبداع، ويتطلب نشاطاً عقلياً في حده الأدنى. لذلك من المستبعد أن يحمل في طياته أي أثر أخلاقي، والذي يظهر في حده الأقصى عند الرياضيين الفلاسفة.

وللمزيد من توضيح العلاقة بين النظام الموضوعاتي والأخلاق عند الإنسان يكفي أن نشير إلى العلاقة القائمة بين النظام الموضوعاتي والعقلية، لما للعقلية من علاقة مع السلوك. فعقلية الإنسان -أي إنسان- (والتي هي محط اهتمام علم النفس) هي بمثابة نظام موضوعاتي بسيط وكامن يغلفه الغموض. لذلك من الممكن أن نطلق عليها نظام قبل منطقي كونه جنينياً لم يزل في حالته الخام، كما أنها نظام موضوعاتي فردي على الرغم من مشاطرة الآخرين في بعض نواحيها. والنظام الموضوعاتي بمثابة «عقلية» من نوع خاص ذات منهجية مبلورة، وهو حالة أكثر تصنيعاً من عقلية الإنسان. وفي ذلك تكمن سر قوته في العديد من المجالات المختلفة. إضافة إلى ذلك فإن عقلية الإنسان قد تكون مبنية على أسس فاسدة منطقياً على خلاف ما هو قائم في النظام الموضوعاتي.

إن النظام الموضوعاتي وطرق البرهان الاستنتاجي هو الصورة المثلى لما يجب أن يكون عليه تفكير الإنسان. وهذا النظام ليس مصطنعاً كما قد يخال البعض، بل إنه الصورة العقلية -أو أكثر دقة هو الصورة المجردة- للنظم الموضوعاتية في الحياة.

هذا ويمكن أن نجد مثالاً بسيطاً يتضمن في ثناياه النظام الموضوعاتي والنظام الأخلاقي في أبسط صورهما على الرغم مما يحمله من تكثيف. وهو ما ورد في الأثر: (اتق اللّه وافعل ما شئت). والموضوعة (المسلمة) هنا «تقوى اللّه» ثم افعل ما تشاء من أعمال يمكن القيام بها شرط تقوى اللّه وعدم تعارضها مع ذلك. وهذا نظام منطقي موضوعاتي بسيط مبني على موضوعة واحدة فقط.

الصبر والرياضيات:

مما لا شك فيه أن المثابرة والتصميم والأناة صفات يتسم بها كل من يعمل في الحقل العلمي بغض النظر عن طبيعة اختصاصه. ولولا انفراد هؤلاء بصفات تميزوا بها عن غيرهم من البشر لما تحققت كل هذه الإنجازات الهائلة في مختلف العلوم. بيد أن الرياضيين يتميزون عن غيرهم بالقدرة الفائقة على الصبر. بل إن البعض منهم كان أمثولة في تاريخ البشرية على مخزونه اللامحدود من هذه القدرة. ويكفي أن نعرف، على سبيل الذكر لا الحصر، أن الرياضي الأمريكي «فريدريك نلسون كول» (F.N.Cole) أمضى ما يقارب خمسة آلاف ساعة عمل (وهذا يعادل سنتين ونصف عمل) من إجازاته الأسبوعية

في تحليل عدد إلى عامليه الأوليين[12]. والرياضي الانكليزي هيوود (P.J.Heawood) أمضى ستين عاماً من عمره وهو يحاول حل مسألة الألوان الأربعة دون جدوى. والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى. ويعزى سبب ذلك -كما أظن- إلى أن الإنسان الرياضي وبما يتمتع به من حياة فكرية خصبة يستطيع أن يكون صبوراً أكثر من غيره لأنه في حالة الشدة يستطيع أن ينسحب بنفسه إلى داخله. وفي هذا «الداخل» يجد مرتعاً فكرياً خصباً يستطيع أن يمارس فيه نشاطه. وعلى الرغم من أن هذا الارتداد إلى الداخل يعدّه البعض شكلاً من أشكال الانكفاء، إلا أنه انكفاء إيجابي، ويكون ملاذاً إلى حين يحقق به ذاته. وعلاقة الصبر بالأخلاق غنية عن البيان، لأن الصبر أحد العناصر التي تتألف منها الشجاعة[13]. وهذه الأخيرة من الفضائل الأربعة الرئيسية وهي: الحكمة، والعدالة، والشجاعة، والعفة. وعلاقة صبر الرياضي بتعزيز الجانب الأخلاقي عنده تكون من خلال ذهنيته التي تصبو إلى التحري عن الحقيقة والابتعاد عن النفعية. فمن المعروف أنه يصعب على الذهنية النفعية أن تبدع في مجال الرياضيات. فتاريخ الرياضيات يشير إلى أن الرومان لم يقدموا شيئاً ذا بال في مجال الرياضيات لأنهم دأبوا على تعلم الأشياء ذات الفائدة الآنية والتطبيق المباشر. لذلك كانت مساهمتهم الحضارية غير مواكبة لإنجازاتهم العسكرية باستثناء نظامهم في العد الذي تخلت عنه أوروبا في أول فرصة سانحة لعدم سهولته. بالمقابل نجد أن الإغريق قد اعتنوا بالجوانب العلمية بغض النظر عن تطبيقاتها العملية وفي هذا يكمن سر تفوقهم وإبداعهم في الرياضيات. وصاحب الذهنية النفعية ينشد دائماً الفائدة المادية أو القوة أو السيطرة. وهذه الأهداف لا تعزّز الجانب الأخلاقي إن لم تقل عكس ذلك. في حين عندما يكون هدف الرياضي التعطش للحقيقة، فإن هذا يثري الجانب الأخلاقي لسمو هدفه من حيث لا يدري. هذا ومن جهة أخرى فإن مخزون الرياضي اللامحدود من الصبر مستمد مما يجنيه من نشوة عقلية نتيجة إبحاره في دنيا الرياضيات، وخاصة عندما ينتصر على التحديات التي تواجهه، ويظفر بالنتائج التي كان يصبو إليها. وهذه النشوة هي واحدة من القوى الخفية الكامنة وراء صبر الرياضي أثناء حلّه أعتى المعضلات الرياضية. واللذة في النظريات النفسانية الكلاسيكية هي حالة انفعالية لطيفة تنتج عن إشباع حاجة لدى الكائن الحي، واللذة ملازمة للرغبة. وعند الرياضيين رغبة الاكتشاف والتغلب على التحديات التي تعترض مسيرهم هي التي تخلق هذه اللذة. وهي لذة من نوع خاص تسمو على كل

الحواس البشرية، كونها لذة نفسية وعقلية.

وهذه النشوة، أو لنقل هذه «النعمة» هي زاد الرياضي وثوابه في الابتعاد عن الكثير من الملذات الأخرى في الحياة.

التجريد والأخلاق:

إن واحدة من أهم السمات التي تميز الرياضيات عن غيرها من العلوم هي التجريد، لذلك يذهب البعض إلى أن الرياضيات مفاهيم مجردة. والتجريد ببساطة (عملية ذهنية قوامها فصل إحدى الخاصيات عن شيء ما، والنظر فيها مستقلة عن سواها)(14).

لذلك نجد أن الرياضيات أضحت تطور مفاهيم ما وراء التصور الإنساني الفعلي على الرغم من أن جذور تلك المفاهيم مستمدة أصلاً من الواقع. وهي بذلك تنشد، من ضمن أشياء كثيرة، إعادة بناء العالم الفيزيائي على نحو مثالي. وهذه النزعة «المثالية» -التي قوامها التجريد- تنسج صورة مثالية وجميلة للواقع. وهذا يزرع في نفوس الرياضيين حب كل ما هو مثالي، وعلى رأس ذلك الأخلاق. والتعامل الدائم مع المجردات يولّد ذهنية خاصة عند الرياضيين، ويخلق عوالم خاصة بهم. فالرياضي يصنع فردوسه بنفسه والذي يصعب على الناس العاديين تخيّله أو حتى مقاربته. ومن المعروف أنه كي يستطيع الإنسان الإبداع في الرياضيات عموماً عليه الإعراض عن الواقع الفيزيائي. والقدرة الكبيرة على التجريد عند الرياضيين تجعلهم قادرين -مقارنة بغيرهم- على تذوّق الفضيلة. أي أن متعة الرياضي بالمجردات وإحساسه بالجمال الذهني (الجمال الداخلي الذي تتمتع به بعض فروع الرياضيات)(15) يسهّل عليه المتعة بالفضيلة.

هذا ولا بد من الإشارة إلى أن وجهة النظر هذه (الربط بين الرياضيات والأخلاق) قد أُسِّست على قاعدة النظرة الجديدة للإنسان في علم النفس المعاصر، حيث تتجه هذه النظرة نحو أولوية العقل. وبصياغة أخرى فإن هذا منسجم مع النظرة العلمية الجديدة التي بدأت مع النظرية النسبية وميكانيك الكم اللتين برهنتا على محورية العقل(16). فقد أشار كثيرون من علماء النفس بعد الحرب العالمية الثانية إلى أن إلغاء دور العقل في سلوك الإنسان وإخضاع العقل للغريزة في طريقة التحليل النفسي قد أفضتا إلى تجريد الإنسان من إنسانيته(17). لذلك يعتبر علم النفس في النظرة الجديدة أن العقل والعزيمة هي أسمى ملكات الإنسان، وهما يميزان الإنسان من الحيوان. (والعقل والإرادة لا يسيطران على الجسم فحسب، بل يسيطران أيضاً على الانفعالات ويبطلانها عند الضرورة. وبإخضاع الانفعالات للعقل يصبح الوئام والسعادة في متناول الإنسان)(18). (والنظرة القديمة للعلم تعتبر أن العقل البشري لا يستطيع أن يختار بحرية لأن المادة لا

تتصرف إلا بضرورة ميكانيكية. وهذا هو السبب في نزوع النظرة القديمة إلى تفسير تصرفات الإنسان بلغة الغريزة)[19]. وباختصار فإن هذه الدراسة تأتي ضمن هذا الإطار، أي أننا ننطلق هنا من أن الإنسان قوة واعية وما تقوم به الرياضيات هي أنها تصنع ما يمكن تسميته «سلطة أخلاقية» ذات دعائم عقلية، أي أن الأخلاق التي تولدها الرياضيات قائمة على سلطان العقل لا الخوف.

وأخيراً لا بد من التنويه إلى أن هذه الدراسة ليست أول إشارة إلى علاقة الرياضيات بالأخلاق فقد ذكرها الحسن ابن الهيثم (ت432هـ) في مقالته «ثمرة الحكمة»[20]. حيث يذكر فيها أثر الرياضات على تهذيب الأخلاق، «ولا يشكن أحد في فضيلة هذا العلم وعظيم فوائده، ومنافعه، فإنه علم به يلطف تصور الإنسان، ويجيد فهمه، ويصفو ذهنه، ويمضي ذكاؤه، وتتهذب أخلاقه، بنفي الأشياء التي لا حقائق لها وإثبات الأشياء الحقيقية». كما أشار ابن خلدون (808-732هـ) في «مقدمته» إلى العلاقة بين الحساب والصدق: (من أخذ نفسه بتعلم الحساب أول أمره أنه يغلب عليها الصدق لما في الحساب من صحة المباني ومناقشة النفس فيصير له ذلك خلقاً، ويتعود الصدق ويلازمه مذهباً)[21]. بيد أن هذه كانت مجرد تلميحات إلى العلاقة بين الرياضيات والأخلاق دون الدخول في التفاصيل أو في الآليات التي تجعل من الرياضيات عاملاً معززاً للأخلاق. أي أن هذه الإشارات لم تكن أكثر من ومضة خاطفة مبنية على الحدس.

هذا ومن المرجح أن يكون سبب تأثير الرياضيات في التكوين الأخلاقي هو ما تحمله في طياتها من معان فلسفية عميقة. وخاصة عند أولئك الرياضيين الذين جمعوا بين الرياضيات والفلسفة، وهؤلاء ليسوا قلة. حتى أن البعض منهم ذهب بعيداً في مسعاه حينما غلّب الجانب الفلسفي على الجانب الرياضي عندما كان يستشعر ثمة تعارضاً بين الجانبين. وربما كان تفاعل الرياضيات بالأخلاق أكثر وقعاً وتأثيراً عند هؤلاء الرياضيين من غيرهم لأن الرياضيات اختلطت عندهم بمعتقداتهم. إضافة إلى ذلك فإننا نجد لدى الرياضيين تعطشاً نحو العدالة ونزعة نحو الحرية المنضبطة وتوقاً نحو الكمال.

هذا ومن الجدير بالذكر أن هذه الدراسة لا تنفي وجود بعض الرياضيين - وإن كانوا قلة- الذين تنقصهم بعض النواحي الأخلاقية. وقد يعزى سبب ذلك عند هؤلاء إلى عدم توحّد شخصية الواحد منهم مع علمه. أي ببساطة فإن لهذا الإنسان شخصيتين: شخصية يعمل فيها في علمه ومهنته، وأخرى يعيش فيها حياته الخاصة؛ والصلة بين هاتين الشخصيتين شبه منقطعة. وهذا هو حال الطبيب

الناصح لمرضاه، والمتغافل عن نصح نفسه حين مرضه. ويجب أن لا يفهم من هذا الدراسة أن الرياضي سيؤول -نتيجة للرياضيات- إلى مصاف الأنبياء، بل إنه إنسان أثمرت فيه النزعة الأخلاقية، وتبلورت أكثر من غيره. لأن الإنسان لا يستطيع أن يغادر إنسانيته أو أن ينسلخ منها، ولكنه يستطيع أن يرتقي في سلّم السمو. بل والأكثر من ذلك فإنه لا بد من الاعتراف بأن بعض دارسي الرياضيات قد لا يتمتعون حتى بالتفكير المنطقي.

وهذه الدراسة تنفي تقسيم الثقافة من قبل البعض في العصر الحديث إلى نوعين من الثقافة: ثقافة العلم وثقافة الأدب وأعتقد أن ثمة تداخلاً كبيراً بين هاتين الثقافتين -في حال وجودهما منفصلتين- لما تؤثره ثقافة العلم على ثقافة الأدب وليس العكس.

وخير الختام ما ورد في التنزيل العزيز: (وَمَن يُؤْتَ الحِكمة فقد أُوْتيَ خيراً كثيراً) (البقرة: 269).

الحواشي

(1) انظر «المنطق وفلسفة العلوم»، بول موي، ت: فؤاد حسن زكريا، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع (الكويت)، 1401هـ / 1981م، الصفحة 21.

(2) انظر «الأخلاق النظرية»، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات (الكويت)، ط 2، 1976، الصفحة8.

(3) «العلم في منظوره الجديد»، روبرت م. أغروس، جورج ن. ستانسيو، ت: كمال خلايلي، عالم المعرفة (الكويت) 134، ص 30.

(4) «المذاهب الأخلاقية»، د.عادل العوا، ج1، الجامعة السورية، 1958 الصفحة11.

(5) «الأخلاق النظرية»، الصفحة11.

(6) انظر «مفهوم العقلية»، د.علي وطفة، مجلة التعريب (المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر بدمشق)، العدد 22، 2001، الصفحة 209.

(7) «التربية الأخلاقية»، اميل دوركايم، ت:السيد محمد بدوي، مكتبة مصر، الصفحة25.

(8) مجلة المعرفة، وزارة الثقافة (دمشق)، العدد 444، لعام2000 ، الصفحة17.

(9) انظر «التربية الأخلاقية»، الصفحة44.

(10) «العلم في منظوره الجديد»، الصفحة93.

(11) «التربية الأخلاقية»، الصفحة44.

(12) وهو تحليل العدد 672-1 (العدد 2 مضروباً بنفسه 67 مرة ثم مطروحاً من الناتج العدد1).

(13) انظر «الأخلاق النظرية»، الصفحة 178.

(14) «المعجم الأدبي»، جبور عبد النور، دار العلم للملايين، لبنان 1979.

(15) نخص منها الجبر المجرد والتبولوجية والمنطق ونظرية القياس وغير ذلك.

(16) لمزيد من المعلومات انظر «العلم في منظوره الجديد».

(17) لمزيد من المعلومات انظر «العلم في منظوره الجديد»، الصفحة 85.

(18) «العلم في منظوره الجديد»، الصفحة93.

(19) «العلم في منظوره الجديد»، الصفحة 25.

(20) انظر مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مج 73، ج 2، الصفحة261 ومابعدها.

(21) «المقدمة»، ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني (بيروت)، 1962، الصفحة 898..

جماليات دمشق في شعر غادة السمان دراسة جمالية في بنية المكان

خالد زغريت(*)

مدخل:

يحكى ان إعرابياً راى ابنه يختط على الأرض رسم منزل يريدتشييده بطرف عصاه، فدنا منه، وقال:«اي بني إنه قميصك، فإن شئ وسّعت ، وإن شئت ضيقت».

ليس من شك ان العربي لا يوكئ عبارته هذه على حكمة ساذجة تمور في مفهومي السعة والضيق، ولا سيما انه شارك البيت بالقميص بوجه الشبه الذي يدل على انه لباسه في الوجود وجسده الخارجي في الحياة فأكسبه خصوصية القميص، والمكان حيز التجربة الحياتية ومساحة قامة الكيان والهوية وإطار الطبع الإنساني وبيئته الحميمة، وهذا يعني ان المكان يوجه شخصية الكائن ويطبعها

*باحث وناقد من سورية.

- العمل الفني: الفنان أحمد ابراهيم عبد العال (السودان)

بطبائعه، وإذا كان الزمان يُدرك إدراكاً غير مباشر من خلال فعله في الأشياء فإن المكان يدرك إدراكاً حسياً، يبدأ بخبرة الإنسان بجسده: هذا الجسد «المكان بمعنى آخر هو(رحم) القوى النفسية والعقلية والعاطفية والحيوانية للكائن الحي »[1]، فهو سرير وجوده وأسراره ، وهو خريطة العالم بالنسبة لكائنه، كما تقول غادة السمان:

(في دمشق ساحة ، في الساحة بيت، للبيت شرفة، للشرفة صبية تروح جيئة وذهاباً طوال الليل في يدها خارطة العالم)[2]

لقد أدرك الإنسان منذ الأزل أن صلة المكان بكائنه تتخطى العلاقة الحسية، ولا تفتأ تتحول إلى صلات رحم، تتغلغل في وجدانه، ويطالعنا الطللية في فجر وجود الأدب العربي بصفته تعبيراً عن فلسفة الجاهلي للمكان ورؤيته للزمن من خلال أوابده، وعصيانه على لهو الأيام والطبيعة، وكانت المطالع الطللية من أروع الشعر الغنائي الوجداني في التراث العربي، وهذا يعني أن الجاهلي يدرك أن في بدء الوجود كان المكان، فجعل التعبير عن علاقته به مطلع قصائده وبداية مواقفه الشعرية والإنسانية، وما تشبيه طرفة للأطلال بباقي الوشم على ظاهر اليد، إلا تعبيراً عن إحساسه بأن الدار تنقش على الجسد ولا تفنى إلا بفنائه[3]:

لِخَوْلَةَ أطلالٌ بِبُرقَةِ ثَهمَدِ

تَلوحُ كَباقي الوَشمِ في ظاهِرِ اليَدِ

وكانت ظاهرة الطلل في أشعارهم أرحب الصور التي فجرت أحاسيس الجاهلي المأساوية بخراب الصلات الوجدانية، وفقدان الاستقرار ، وتمزق قميص الروح ، وتعريه في غربة جديدة، وكشفت هذه الأحاسيس عن وعيهم بقيمته الجمالية، فلمسوا فيه الدلالات الحزينة التي يوحي بها مشهد الديار الدارسة، فتبعث بسكونها وخرائبها الشعور بقلق الموت ، ومأساة الزمن، فيتجسد لهم معنى صراعهم مع الموت طوال رحلة حياتهم في التنقل، وبيّن الشعراء اللاحقون أن الديار هي بيت الروح والقلب، فمنازلها في القلب أيما منازل كما يقول المتنبي[4]:

لَكِ يا مَنازِلُ في القُلوبِ مَنازِلُ

أَقفَرتِ أَنتِ وَهُنَّ مِنكِ أَواهِلُ

.....

مَنازِلَ لَم يَزَل مِنها خَيالٌ

يُشَيِّعُني إِلى النوبَنذَجانِ

إِذا غَنّى الحَمامُ الوُرقُ فيها

أَجابَتهُ أَغانِيُّ القِيانِ



وَمَنْ بِالشِّعبِ أَحوَجُ مِن حَمامٍ
إذا غَنّى وَناحَ إلى البَيانِ

وحين تقر غادة السمان على ماضي تجربتها من حداثة مفارقة للتراث بأن المحبة تتنفس داخل الأمكنة، (كأن المحبة تتنفس داخل الأماكن التي مددت جذورك فيها)[٥]، فإنها لم تتجاوز الشريف الرضي الذي فوجئ بتلفت قلبه نحو الديار بعدما خفت عن عينه[٦]:

وتَلَفَّتَت عيني فَمُذ خَفِيَت
عَنها الطُلولُ تَلَفَّتَ القلبُ

لقد كتبت غادة السمان ديواناً كاملاً مخصوص لياسمين دمشق الذي أعادته أغنيات جارحة على ذكراها، فلم تخفف من غلواء شوقها بهرجة باريس ومغريات عطورها، فبقي الياسمين العطر الأجمل ودمشق الأم الأوهج حناناً:

(في العيد التذكاري للفراق
أتكئ على شجرة الياسمين كعكاز
وأمشي في شوارع التشرد المزروعة بفخاخ الغربة
والعيون المفروشة بالألغام
وفي الليل التحف بحنان ياسمين الذاكرة وأنام في حضن دمشق
يتحول شوقي إليك إلى عصفور أبيض ذهبي العينين
يحلق بعيداً صوبك
ليأكل من يدك قمح الحنان ويطير من جديد)[٧]

يحوّل جمال المكان كائنه إلى تجل

لجماله وما الشعر إلا صورة تعبيرية لهذا التجلي الجمالي، فهو ينجز هويته الإبداعية حين يتجلى عن سحره الجمالي، ويتأسس على سمو الخيال، فينشر إشراق الرؤيا ، ويبتكر أساليب اتصاله الجمالية المتناغمة مع بيئة القارئ ، وملكة وتأثيرها، وإذا كان الجمال يرتكز على نظم علمية تكشف عن ماهيته، فإن ذلك لا يعني أنه يفرض على الشعر حين يقاربه أن يرتكز على مقومات علمية موضوعية، أو منطقية، لأنه منهج نقدي حيوي يسعى إلى استجلاء جماليته من خلال أسس علمية منفتحة فيخصّب الخيال ، ويكشف عن التجارب الشعورية وانعكاسها في الأشياء ، مما يجعله حالة خصوبة ذهنية في نماء حياة الأشياء ، وانكشافها على المجهول، والمسكوت عنه، والغائب ، وهذا يعني أن الحقيقة الجمالية في الشعرهي اختراق للممكن والعقلي، والمدركات ، لا تلتزم معايير وأسس ثابتة (وقد يتعرض العمل الفني إلى حقائق علمية بعيدة عن روح الفن بعداً شاسعاً فيحولها الفنان من طلائها الجاف العلمي أو المنطقي إلى شفافية الروح الفنية الصافية ، فيثير بفضلها انفعالات ومشاعرلم تكن في صلب طبيعة حقائقها)٨، والدراسة الجمالية هي التي تكشف عن هذا الخلق وتثير مفاتنه،

ومن هنا تأتي أهمية الدراسة الجمالية للشعر: لأن الإنسان موجود جمالي، وأكد الشاعر والفيلسوف الألماني [9] شيللر الهوية الجمالية للإنسان، فيصر على أنه بالجمال وفي الجمال يتحقق، يقول: (لاشيء غير الجمال بقادر على أن يجعل العالم بأسره سعيداً)[10] وفق هذه الرؤية سنبحث في جانب من جوانب جمال الشعر عن غادة السمان، وهو جمال المكان:

جماليات المكان:

يتشكل المكان شعرياً ببنائه الجمالي الجديد حيث لا يحضر بصورته الهندسية، أو الواقعية التسجيلية، بل يستعاد شعرياً بمخيلة ذاتية تعكسه بانعكاس التجربة الشعرية للشاعرة (ففي دراسة الخيال لا يوجد موضوع دون ذات ،بل إن الخيال بالنسبة للمكان يلغي موضوعية الظاهرة المكانية، أي كونها ظاهرة هندسية ويحل مكانها ديناميته الخاصة- المفارقة- وعندما يتحول الخيال إلى شعر فهو يلغي السببية ليحلّ محلها التسامي المحض)[11]، وتستحضر غادة السمان المكان شعرياً بمخيلة مضاعفة، فهي تعود إلى تكوينه الأسطوري الذي يعني بناء خيالياً مفتوحاً، فتستعيد دمشق من بؤرة خيالية أسطورية كونته وبثت نصه:

(حين اكتمل جناحي وصلب عودهما

كان قد حان وقت العودة إلي البيت في دمشق

.. أسماء كثيرة لا منسية

أرددها كمفاتيح موسيقية لأنشودة القلب السرية

ليس قليلاً أن تكون أمك الملكة زنوبيا

ووالدك صلاح الدين الأيوبي

وخالتك ملكة ماري..)[١٢]

حوّلت غادة السمان دمشق عبر هذه الصورة إلى نص شعري، ثقافي، أسطوري يترجمه التاريخ، وتفسره الأسطورة، وهي في هذه الحالة لا تتعوض الحاضر بالغائب، والواقع بالماضي، عندما تستدعي نص المدينة تراثياً، بل هي ترسم حاضره بعبق ماضيه، مولدة عناقاً جديداً بين اليومي والأسطوري، فتقرأ المدينة بنيوياً من خلال مكوناتها، وبينت الشاعرة علة ذلك،إذ ليس قليلاً أن تكون عائلتها أسرة أسطورية، وحّدها المكان إذ فرقها الزمان، فهي تعيش بوصل مشيمتها مع هذه العائلة التي لم يقطع العصر مع غابر زمنها صلات رحم الشاعرة بها، ويبدو ظاهرياً أن الشاعرة سردت أسماء علمية ذات تايخ أسطوري ، شكلت ملامح المكان ونصه (دمشق)، لكن أياً كانت القراءة فهي ناقصة ما لم يقرأ نص هؤلاء الأعلام ، بمعنى آخر، هذه الأسماء لا تقرأ إشارياً في متن نص دمشق، بل كل اسم من هذه الأسماء هو ثريا نص، يفرض بشكل حتمي قراءة كامل محتوى النص، ويؤدي هذا الكلام إلى حتمية استحضار نصوص الأعلام السالفة:وهي نص دمشق، ونص ماري ، ونص زنوبيا، ونص صلاح الدين، فتحول المكان إلى نص يعني بناء زمانه، وصناعة سيرة عراقته، وهذا يجعل المكان كائناً حياً يشغل التاريخ ويصنع الواقع، لأنه يعيش في الذاكرة، ويتنفس عبر نبات هذا المكان، تحمل في حرارتها فيحاءه وخصوصية تاريخه وبيئته:

(في حبك شيء من حرارة أهل دمشق

وياسمين دمشق وعذوبة دمشق

وخرير مياهها وزمني الغابر اللامنسي في بلاطها

أتوغل في خضرة حبك

أخطو إلى أحشاء الأشجار لعلني أتعلم الاستقرار

لكنني حجر لا ينمو عليه العشب إلا إذا تدحرج)[١٣]

إن هذا التشكل الوجودي بالمكان يبين

مدى حضور نص المكان (نص دمشق) التي تحولت من مكان جامد إلى أحاسيس وماء حياة، وسنمثل لنص دمشق بمقطع من قصيدة بومة عاشقة في ليل الحبر:

(تزوج الحنان من الحجر

فولدت بيوت تنحني على أهلها كرحم

في أزقة متلاصقة الشفاه كهمس العشاق

قرب باب توما والشاغور والقصاع وسوق الساروجة والذهب الضوئي

يسيل من قباب الجامع الأموي وستي زينب

ومن جرس كنيسة القديس بولص وآثار أقدامه حتى روما

دمشق زهور الورد الجوري في خدود صبايا

يقاتلن طواحين الهواء ويربحن الخسارة المضيئة

لا تشهري علي سيف الذكريات يا دمشق

أمطار أوروبا على مدى العصور

قبل أن أرحل بعيداً كآبة بومة أدمنت الليل

قرأت دفتر الياسمين في دمشق

قرأت في أحجارها العتيقة كنائسها وجوامعها

قرأت في وجوه عشاقها ومجانينها ليلها وفجرها

قرأت فصولها الخمسة وأوراقها الخريفية الذهبيات

قرأت شواهد مقابرها ووجوه بسطائها وبسطات فقرائها

قرأت طلاسمها أحجياتها تعاويذها رياحها

قرأت دم ثوارها وسجونها حبال مشانق شهدائها

قرأت ميسلون وحين تخرجت من مدارسها وصرت وتراً يعزفها

بدأت طيراني الليلي بومة متوحدة في دمها ذلك كله

وليلة انكسر جناحي على طرف القمر

وسال دمي الأزرق حبراً حتى البحر

سألني الليل: ما اسمك أيتها البومة الدمشقية، قلت له: اسمي الحرية)[14]

إن هذه القصيدة التي تكوّن نص دمشق ليست بوحاً وجدانياً، أو وصفاً جمالياً ظاهرياً وحسب، بل هي نص يقوم على رموز وإشارات تاريخية تراكمت خلال

الزمن وهذا يفرض علينا، قراءة شيفرات القصيدة التي تبدأ بقراءة نص دمشق التاريخي [١٥]، حتى يتسنّى لنا استبصار مؤسسات تشكيل هذه القصيدة واكتشاف مدى تغلغل شرايين هذه المدينة في وجود غادة السمان الروحي والسيكولوجي، يقدم نص تاريخ دمشق مدينة موغلة في القدم، والعراقة، فهي كما يشير النص من أقدم مدن الدنيا، ولم يخب وهجها الحضاري منذ فجر التاريخ حيث ظهرت إلى الوجود وظلت تتجدد في كل مرحلة زمنية، ومما يؤكد أهميتها أنها مرت على كل العصور التاريخية رافعة شعلة وجودها، وقد حضنت هذه المدينة سلالة من أبنائها العظام الذين حولوا مجرى التاريخ وتركوا بصماتهم الذهبية على صفحة الزمن فكانوا أبطالاً وقادة وعلماء وحكماء وبناة حضارة، فتحولوا إلى رموز في صفحة الكون الإنساني، إنهم من أمهر بناة التاريخ الإنساني قبل أن يكونوا بناة دمشق، وهذا يعني أن أبناء دمشق لم يسقطوا راية الرفعة الحضارية في حقبة ما على ما في دورة التاريخ من كبوات، أسهم ذلك في تكوين بناء مجتمعي بقيت خصوصياته تتجدد مع تقدم الزمن شارك في تشكيل عمق انتماء الدمشقيين إلى دمشقهم الخالدة، وقراءة نص دمشق يفيض على تفاصيل لا حصر لها من الامتيازات الإنسانية والحضارية والبيئوية، فقد بيّنت دمشق مجتمعها وتاريخها وتراثها الإنساني، واستودعت في ضمير أبنائها الذين توالوا على حفظ هذا الكنز وتحصينه والارتقاء به نحو شموخ أعلى، لا شك في أن ذلك عتّق سحر المدينة التي تعرّق بوجودها جماليات الالتئام الحضاري بين الماضي والحاضر، لقد ارتقت دمشق في كيان الشاعرة إلى مرتبة الخلود الذي يتوقف الزمن عنده:

(ثمة مدينة داخل رأسي توقف فيها الزمن

اسمها دمشق تتابع حياتها كما كانت يوم فارقتها

لا يهرم أحباب الأمس ولا يموتون

يظلون كما عرفتهم إلى الأبد

فراشات نادرة مغروسة بالدبابيس على جدران الذاكرة)[١٦]

ولما كانت دمشق نصاً كلياً اخترق الزمان والمكان أصبحت تُخلد بذاتها من تولده ليخلد بها ويعيد تخليدها، وهذا يجعل الجزء ابناً للكل وأماً له، كما يصير الكل ابناً للجزء عند ما يجسد حضارة تضيف إلى رصيد الأم ، وفق ذلك نقرأ نص ماري بصفتها ابنة دمشق لأنها جزء

منها ، وأما لدمشق كونها أضافت لذخيرة منها، وأما لدمشق كونها أضافت إلى ذخيرة مجدها عندما استلمت الراية في حقبة شاخ فيها حاضر دمشق فسلم الراية لابن، وغادة السمان تقرّ بأن دمشق تعني مجالها الحيوي:

(أتحدث عن دمشق وأنا أضمر سورية

كأن دمشق هي الاسم الحركي لسورية في قلبي

إنها اللاذقية مدينة أمي

والفرنلق وكسب وصافيتا وبانياس
وطرطوس وحمص ووادي العيون
والدريكيش وبلودان وحلب و الرقة
والحسكةوتدمر والسويداء

وغيرها من مرابع الطفولة والصبا

أسماء كثيرة لا منسية أرددها كمفاتيح موسيقية لأنشودة القلب السرية

ليس قليلاً أن تكون أمك الملكة زنوبيا

ووالدك صلاح الدين الأيوبي

وخالتك ملكة ماري ...)[١٧]

يفترض بنا هذا الإقرار بتضاعف نص دمشق وتراكبه أن نقرأ تتمة نص دمشق من خلال نص مملكة ماري [١٨] بصفته جزءاً من نص دمشق وامتداداً له، يكشف نص ماري عن سيرة مكان عريق يرجع إلى العهود الأولى من حياة البشر، ولد شمال جسد أمه دمشق وامتد نحو سكون الزمن يفجرها حياة تتدفق تدفق نهر الفرات، فنيّر ملامح الزمان والمكان، وأضاف إلى الحضارة الإنسانية منجزات سجلها التاريخ بضوء ذهبي إكراماً له ، ويبيّن نص ماري إضافة إلى ريادتها الزمنية جملة مظاهر حضارية عمرانية وثقافية وسياسية واجتماعية ، كان لها الدور الفعال في تقدم الحضارة الإنسانية، فجسد في حقبة زمنية خصوصيته الحضارية التي بسطها على ما حوله من الأمم، مما يعني أنه أسهم بحيويته في الارتقاء بالحضارة الإنسانية إلى مصاف الإبداع والتألق، فأدى دوره بأمانة وفعالية في مرحلة زمنية توصف بأنها ذات طابع بنائي في تاريخ الوجود الإنساني.

أما النص البنائي التراثي الثاني الذي أسهم في تكوين نص دمشق التاريخي وفق مفاتيح غادة السمان فهو نص زنوبيا [١٩] الذي يحمل دلالة ثنائية ، والحديث عن زنوبيا يعني استدعاءه رمزاً بطولياً قيادياً في تاريخ دمشق، ففي نص زنوبيا يتوحد الكائن بمكانه، فالحديث عن تدمر يعني الحديث عن زنوبيا تلك المرأة التي شقت خلاء الصحراء بصرختها المدوية لا لاستبداد روما تلك الإمبراطورية التي لم

يجرؤ أحد على التمرد على طاعتها، وامتدت صرخة زنوبيا لتتحول إلى معجزة تدمر التي شقت وجه الصحراء وحولت رمالها ذهباً ونخيلاً، ومجداً طال عنان السماء، وقاد التاريخي الإنساني إلى منعطفات حضارية رائعة، ويتحدث نص زنوبيا عن معجزة تلك المرأة التي تمتعت بمعرفة ودهاء وجمال وإرادة بطولية سامية، فارتقت إلى عرش الملك وحاربت الروم وهزمتهم، فجسدت أعظم ريادة تاريخية للمرأة العربية، وهكذا ما إن تتفرس بما بقي من تدمر من آثار تحكي عظمة تلك المدينة وإعجازها الحضاري حتى يطلع إليك وجه زنوبيا بهيبة تلك الآثار التي تحدت القرون لتعبّر عن عظمتها بما بقي من شموخ جمالها وجلال سطوتها، وتصير تدمر وجه زنوبيا، ووجه زنوبيا عظمة تدمر، وتلك معجزة إنسانية جمالية.

أما النص الآخر الذي يشكل مفتاحاً ذهبياً في قراءة نص دمشق فهو نص صلاح الدين [٢٠] الذي نقف فيه أمام معنى بنائي آخر يرمز إلى من يجدد عظمة دمشق ويعيدها إلى مجدها بعد أن أوهنها تناوب الزمن والأمم على سرقة سر خلودها الحضاري، تحكي سيرة صلاح الدين قصة رجل تدرج في المناصب حتى وصل إلى سدة السلطة، بما تأتى له من ثقافة وخبرة وحنكة وإرادة، فبنى دولة تمكنت من دحر الصليبيين وتحرير بيت المقدس، فصنع تحولاً تاريخياً غيّر مسرى التاريخ، بل في مسيرة الحضارة الإنسانية، لا شك في أن قارئ نص صلاح الدين التاريخي سيجد أن في نصه تناصاً لنص زنوبيا في مختلف محتواه وسيرورة أحداثه ومعانيها ودلالاتها، فالتاريخ يطلب التاريخ كونه بيئة تربي زبناءها فلا يفتأ أن يلد من يتابع سيرة مجد أسلافه، فالبطولة صارت بيئة، لا ريب في تأثيرها، لكن الانتقال بين النصوص الثلاثة السابقة كان بمنزلة القفز المخل بالحقيقة التاريخية، فهناك أحداث ورموز توازي وتتفوق على ماذكرنا ونصوصها أشد نصاعة في تاريخ البناء والبطولة وكلها تشكل أجزاء من نص دمشق الأساسي، ونجد حتى غادة السمان في نصها الشعري الذي يجسد دمشق، تؤكد أن في حديثها عن دمشق تقصد اللاذقية وحمص و.. وهذه مدن لها نصوصها التاريخية الحضارية الأروع في تكوين البشرية وتشكيل رقيها، وكذلك تقر وهي تجتزئ عائلتها بماري وصلاح الدين الأيوبي وزنوبيا أن هذه العائلة أكثر امتداداً واتساعاً وشموخاً، فهي قد تحدثت عن أمها زنوبيا وأبيها صلاح الدين وخالتها

ماري، وهذا تأكيد أن ثمة بقية للعائلة سبق وأن سمّت بعضهم بالتعيين وخصت الجميع بالإشارة ، ولا سيما في قولها (أتحدث عن دمشق وأنا أضمر سورية)،وهي في نصها الشعري تذكر الجامع الأموي النص الأشد وهجاً حضارياً في تاريخ البشرية ، ولا يمكن أحد تجاهل الدولة الأموية التي كانت أوسع إمبراطوريات الأرض في زمنها، وما قدمته من معطيات حضارية غيرت مسيرة الأمم قاطبة ، كما أنها تحدثت عن مشانق شهداء أيار ومعركة ميسلون بالتعيين وهما نصان يظهران أروع معاني التضحية والنضال والتغيير على كافة مستويات الكون الإنساني ، إلا أنه مع الإقرار الصريح بخلل التوقف عند النماذج الثلاثة، لا تبخل الحيلة علينا بانتحال مسوغات منطقية تتجلى في استحالة قراءة نصوص تلك الآلاف من سنوات الحضارات المتتالية فيها، تدلنا هذه القراءة على أن بنية جماليات المكان في شعر غادة السمان تنطوي على وهج أسطوري هو وليد الانفعال الروحي به الناتج عن الغربة، وهذا يعني أن الغربة تجميل مضاعف للمكان ، وأن إثارة المكان وفق مخيلة الحنين، وبث التجربة الشعورية الحية للشاعرة فيها تضاعف جمالية مخيلة الشعرية وتحلق بها في حالة أسطورية بلا ضفاف حيث تتشابك الأساطير الخاصة والعامة المؤسسة المكان في جنح جمالي يؤسطر المكان في جمالية تشكيلية.

جمالية التشكيل الأسطوري للمكان

تتداخل جملة الأساطير التي تتشكل من تلاقح الخيال والواقع،فتعيد بناء المكان شعرياً بلغة زمنه مؤسطراً، لكن ذلك يحول دون انعزاله عن ظرفيته التاريخية الخاصة، ولا تعوق هذه الواقعية تحقيق الموقف الشعري الحيوي شرط علو الشعرية، فتحضر الأحداث التاريخية التي تنحو منحى أسطورياً ، فتسمو بالتاريخ وواقعية أحداثه حيث الكائن الأسطوري يبني قيماً جمالية بمسلكيته وفعله، وتتمظهر أسس هذه الأسطرة بالقيم الجمالية التالية التي نلمحها في نص دمشق سابقاً :

الجميل:

يرجع مفهوم الجميل في اللغة العربية بجذره اللغوي إلى دلالة حسية ، فهو «الشحم يذاب، ثم يُجمع، والجميل ضد القبيح أيضاً »[٢١] ،والجميل يجمع بين الدلالات الحسية والمعنوية، فقيل« الجميل الوَدَك بعينه، ووصف الرجل به يراد أن ماء السِّمن يجري في وجهه»[٢٢]، فقد ضمن العرب مفهوم الجميل محتوىً أخلاقياً،

وجمعوا في صفاته بين الحسي والمعنوي، وأخذ مفهوم الجميل ينطوي على معايير ذوقية وفلسفية وثقافية، متأثراً بالمعرفة الحديثة للشاعر العربي المعاصر، فظهر في شعره أنه مجموعة مظاهر الشيء الحسية والمعنوية التي تقوم على «تناسب كامل هادئ من دون إفراط ، ولا تفريط، قد بلغ كلٌّ جزء فيه حده المناسب التام، وائتلف منسجماً مع بقية العناصر الأخرى»[٢٣]، ونستطيع دراسة هذا الفهم لقيمة الجميل من خلال جملة المظاهر الحسية والمعنوية التي انطوى عليها نص دمشق السابق، لقد بني نص دمشق الشعري على جملة ألفاظ تدور في المجال الجمالي، جاءت بعضها حاملة دلالة تاريخية ذات طابع جمالي، أي تقوم بتكوين شعور جمالي ، يتولد بالإحساس المعرفي والبصري المباشر، تتداخل هذه الألفاظ مع ألفاظ تحمل دلالة أسطورية لكنها تبقى في مجال توليد الإحساس بالجمال، تسندها مجموعة ألفاظ تعبر عن مظاهر طبيعة توحي بالجمال وتبث الشعور به إضافة إلى جملة أفعال تحرك النص بفاعليتها تدل على أحداث تبعث الشعور بالجمال تلتقي هذه الألفاظ في النص لتبني جمالياته وتشكل إحساساً عميقاً بالجمال وتبعث الشعور به، ويرفد هذه الألفاظ جملة المظاهر المعنوية والحسية للجمال التي انطوت عليه الصور الشعرية التي أسست النص الشعري.

الجليل:

إن المكان يتكسب قيمة الجلال من المنظورات الفعلية المنسوبة إليه ، وهي ليست صفات مرئية إذ إن (الأفكار والفعال هي وحدها تتصف بالجلال أما الأشياء المرئية فلا تصبح جليلة إلا عن طريق التمثيل والإيحاء)[٢٤]، وهذا ما نستبصره في نص دمشق، حيث المكان يحضر بالفعل الجليل الذ أضاء التاريخ فاكتسب المكان لغة الجلالة فتكون بها، وقد تولد الشعور بجلال دمشق من خلال جملة ألفاظ تدل على أفعال وأفكار تتصف بالجلال ، وقد وأينا كيف تداخلت جملة الألفاظ تحمل دلالة تاريخية توحي بالجلال مع ألفاظ ذات دلالة أسطورية تكون الإحساس بالجلال وألفاظ أخرى تعبر عن ظواهر طبيعية جليلة إضافة إلى منظومة أفعال تتصف بالجلال وتدل عليه مما يعني الشعور بجلال المدينة من خلال اتساق اللفظ في أفق جليل يتشكل الإحساس به من جملة الدلالات التي توحي به.

السامي

يتشكل المكان السامي شعرياً من خلال تكوين المكان بالأبعاد الجمالية للسمو

(فالسامي هو الذي يتفوق على غيره من الأشياء)[25]، والشاعرة غادة السمان تعيد تشكيل دمشق مدينة سامية تفوق المدن بسحرها التي يلفها حسن وتقديس تتضحه المخيلة، وتظهر هذه القيمة الجمالية في نص دمشق الشعري من خلال جملة الألفاظ الموحية بالسمو، بل عمدت إلى تجسيد المظاهر الحسية والمعنوية لسمو المكان من خلال الصور المكثفة.

خاتمة:

جسدت الشاعرة سمو مدينة دمشق بمظاهر معنوية وحسية تدل على قيمة السامي وتبعث الشعور بها، فدمشق وفق الجدول السابق تتفوق على غيرها من المدن وتسمو عليها بما امتلكته من سمو التكوين واختراق الأزمنة وتدرج حضارتها في معارج الخلود، وتوريث هذا الخلود والمجد والسحر، والشاعرة تسعى دائماً في تكويناتها الفنية إلى بناء المكان في أوج تألقه لتبلغه مصاف الكمال الذي يعني المدينة الأجمل والأجل والأسمى والأمثل والأعلى في صفاتها التي تبلغ السحرية لتناسقها واتساقها مع المثل العليا للجمال في مختلف صورها أي تجتمع المفهومات الجمالية في تشابك متحد يصل بالصورة إلى المطلقات في المواصفات المحصلة لهذا التشكيل، هكذا تقدم غادة السمان دمشق شعرياً، تكسبها من مخيلتها تكويناً جمالياً يتصل بصفة الكمال، قصد تثبيت هذه الصفة وتملكها في الكائن وكونه ومكانه، ومن ثم تصديرها من المكان لأنه صيغة، وهذا يعني أن المكان تشابك حيوي بين جملة القيم الجمالية العليا حيث تتداخل لتنمو بعضوية متصاعدة إلى السمو المطلق، فتتسق جماليات المكان في نص غادة السمان لتشكل حالة من حالاتها التعبيرية والفنية التي تلتقي مع مكونات أخرى تشكل عملها الفني الذي يقوم على الخيال (يتيح لنا أن نستكشف الوجود الإنساني بوصفه وجوداً لسطح يفصل منطقة التماثل عن منطقة الغيرية وعلينا ألا نغفل أن منطقة السطح هذه المشحونة بالإحساس، هذا السطح السابق للوجود، يفرض على الإنسان أن يتحدث إلى الآخرين)[26] مما يعني انتقال الإحساس وتطوره ليغدو خطاباً من الذات إلى الآخر يتحقق في شعرية تضيء غادة السمان عبرها ذاتها على هيئة دمشق الجنة الساحرة فتحلو بها وتكبر، فتفتن بجمالها حد النرجسية، فتهيم تتأمل جمالها في مرآة دمشق لتكتشف أنها هي.

الهوامش

١- مشكلة المكان الفني، يوري لوتمان، ترجمة سيزر القاسم، مجلة (ألف) البلاغة المقارنة، ع١٩٨٦ ،ص٧٩.

٢- رسائل الحنين إلى الياسمين ، غادة السمان، ط١، منشورات غادة السمان ، بيروت، لبنان، ١٩٩٦ ،ص٩.

٣- شرح المعلقات السبع، الزوزني، ط٣ ، دار الفكر بيروت، د.ت، ص٦٠.

٤- ديوان المتنبي، دار صادر، بيروت، لبنان، د.ت.ص ١٦٥و١٨٠.

٥- رسائل الحنين إلى الياسمين ، غادة السمان، ص٩٢.

٦- ديوان الشريف الرضي ، مؤسسة آل البيت، بغداد العراق، د.ت، ص١٨٧.

٧- رسائل الحنين إلى الياسمين ، ص١٠٧.

٨- عبد الرؤوف البرجاوي، فصول في علم الجمال، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ،لبنان، ١٩٨٠ ،ص٨٧.

٩- د.أحمد محمود خليل، في النقد الجمالي، دار الفكر، دمشق دار الفكر المعاصر بيروت ١٩٩٦، ص١٩.

١٠- فريدرك شيلر، في التربية الجمالية، ترجمة وفاء محمد إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب١٩٩١، ص٢٩٥.

١١- غاستون باشلار:جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط٤ ، ١٩٩٦ ص١٠.

١٢- رسائل الحنين إلى الياسمين،ص١٠ و١١.

١٣- رسائل الحنين، ص١٦١.

١٤- عاشقة في محبرة، غادة السمان، ط١، منشورات غادة السمان، بيروت لبنان، ١٩٩٥، ص١٤و١٥و١٦.

١٥- انظر: مصادره ياقوت الحموي، معجم البلدان،دار صادر، بيروت لبنان، ١٩٥٥، مواطن متفرقة.

١٦- عاشقة في محبرة، ص٢٥.

١٧- رسائل الحنين إلى الياسمين،ص١٠و١١.

١٨- انظر: مصادره : علم الدين أبو عاصي، اقتصاد مملكة ماري (القرن الثامن عشر قبل الميلاد)سلسلة الدراسات التاريخية،وزارة الثقافة ، دمشق،سورية(٢٠٠٣)، مواطن متعددة.

١٩- انظر:مصادره:. توفيق برو، تاريخ العرب القديم، دار الفكر، دمشق، مواطن متعددة، وخير الدين الزركلي، الأعلام ، دار العلم للملايين،٣، بيروت،ج٣، مواطن متعددة، ود. عبد العزيز سالم، تاريخ العرب قبل الإسلام، مؤسسة شباب الجامعة، بيروت، مواطن متعددة.

٢٠- انظر مصادره، أبا شامة، كتاب (الروضتين) في تاريخ دولته ودولة نور الدين محمود، دار القلم، بيروت، د.ت، مواطن متعددة ، وابن شداد، (النوادر السلطانية والمحاسين اليوسفية)، ويسمى سيرة صلاح الدين، منفلة المكان و الزمان ، مواطن متعددة وفريد أبو حديد (صلاح الدين وعصره) دار صلاح الدين، بغداد، ١٩٧٦، مواطن متعددة.

٢١- ابن منظور، لسان العرب ، دار صادر ، بيروت، د.ت، مادة (جمل).

٢٢- عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، أدب الكاتب ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة. ١٩٥٨ص٨٣.

٢٣- د. عبد الكريم اليافي، دراسات فنية في الأدب العربي، ط١، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٦،ص٤٨.

٢٤- جورج سانتينانا: الإحساس بالجمال، ترجمة محمد مصطفى بدوي مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ص٢٥٥.

٢٥-د. أحمد محمود خليل، في النقد الجمالي، دار لفكر، دمشق دار الفكر المعاصر ، بيروت، ١٩٩٦، ص١٩.

٢٦- جماليات المكان، ص١٩٩.

ومضات من كتاب الليلك

شعر

عصام ترشحاني(*)

تلاوة المطر

يا امرأة..
قالت للإدهاش تَنَحّى..
وكحوريّات المِسْكِ
تجلّتْ في الملأيْنِ
وما.. بعدهما..

(*) أديب وشاعر من سورية.

- العمل الفني: الفنان أنور الرحبي.

يا امرأةً..
مِنْ عاجِ اللطفِ،
ونارنجِ المرمر..
مُذْ.. شَوَّشْتِ رموزي
وتناثرَ في أطيافِ النشوة ظِلّي
لم تهدأ..
فيَّ النارُ،
ولم يبرأ شجري
إني.. مُذ القيتِ،
الماءَ السحريَّ
على شرري
وأنا.. أرحلُ
في شهواءِ التيه،
ويسهرُ..
بين الوهم المسكر.. عمري..
هل.. من فَرْطِ شروقي
في النصِّ الغائبِ
أمْ.. من إثمِ جنونكِ
يهذي قمري؟
سأظلُّ أعانقُ،
ما لم يولد بعدُ،
وأجترح الخُنّسَ فيه
وإنْ..
سقط الليلكُ
من عينيكِ
على كلماتي
يرثي جمري
سيظلُّ الذاهبُ
في المبهرِ
من أسئلة الأرضِ،
وعرّافُ الظنِّ عليها
يتلو.. مَطري

امرأة الثلج والنار

فيما.. لا يشبهُ ما نتوهّم كُنّا..
مُندهشيْنِ بأمطارٍ
تنهمل علينا
لكنْ.. لا نبصرها..
وبأطيافٍ
تتكلم ما لا نفهم..
كنّا جسداً..
في كونيْنِ عسيرين،
ولغةً..
في روحيْنِ
وكنّا أسئلة التائه
فيما لا تدركهُ الأبصارُ،
ويدركنا..
لا قبل.. ولا بعد هنا..



هل نحن بلا زمنٍ،
أو أثــرٍ.. أو
إيقاعٍ
أم.. أنّـا جَــرّدنـا
المحسوسَ
لكي يتلاشى
فانغلقتْ..
عن معناها
الرؤيا..؟
ها نحن أمام
ســكـــونٍ
صمديٍّ
ونهاياتٍ..
لا حدَّ لها..
ما بين الأصبعِ،
والأصــبــع
قلبانا..
والمطلق.. ما زالَ
يُقلّب قلبينا
كيف يشاء..
هل تنتظرين كثيرًا
في نورٍ
لا طاقة لحواس الدم عليه..؟
يا امرأةً من نارٍ
يملؤها الثلجُ

فلا النار
تُذيب الثلجَ
ولا الثلج بسطوته
يُخمد فيك النارَ
سأخرج..
من ضدّيك المؤتلفين
لأخلق.. ما لا يتصالح..

من ضوءٍ،
وترابٍ..
وهواء..

الماء الممسوس

أكتبُ..
والوقتُ غيومٌ
وطيور شاخصة.. ووجوم..
هل عاد الشاعر سرّاً
للقبر
ولم يلحظهُ سواي..؟
أكتبُ..
والصمتُ
كلام الجوزاء
كلام إشارات الروحِ
وريح دمي..
هل أفضي..
كيف عصافير يديّه
تُلوّح لي..
أم.. أفضي كيف
بأدهى تشكيلٍ لقصائده
ينظرني؟
ما زال حريقي
في عينيهِ
وكوكب جسدي
في شفتيهِ
وما زلنا..
بالبرقِ نباغتُ
ما يُظلم في وردتنا..
سأدوّن خوفي
وأنا.. أتركهُ
لصبابات الجنّ وحيداً
للوحشة.. في شهوتها
وهسيس الرعدةِ
لكنّ المذهل أوقفني
في اللُّجّةِ
حيث اخترقتْ حُمّاهُ غيابي
وأحاطتْ..
بالماء الممسوس سرابي

أرزاق النمـل

شعر

ساجدة الموسوي(*)

بين قرى النملِ دبيبٌ موحشْ
الجوعُ.. الجوعْ..
لم يبقَ لإنسانٍ ما يأكل
كيف بنملٍ جائع؟
تلك النملةُ سارت تتحرى
عن حبّةِ فولٍ ضائعةٍ
او حبّةِ سكّرْ..
تلك تشمّ الأرض

(*) شاعرة و أديبة من العراق الشقيق.
- العمل الفني : الفنان علي الكفري .

لعلَّ بقايا سقطِ متاعٍ
لقوافل مرّت..
الأخرى أنهكها البحثُ
بفردةِ بسطالٍ
بُقيا معركة دارت في يومٍ ما..
أطفالُ النمـلِ بكوا
وذكور النملِ إنتفضوا..

❖ ❖ ❖

الأفقُ توحّش
الجوعُ توحّش
وبدا يوخزهم بدبابيس الخوف
الموتُ يدبّ
يدبّ كوحش جاشـعْ..
أرتال النمل تهيم على الرمل
تبحثُ عن شيء «يؤكل»
هبّت ريحٌ فارتجف الصمتُ
ارتفع الصوت
في الريحُ نشمُّ أديمـاً
كلُّ النمل تجمّعْ..
دبَّ على هدي الريح
توقف مبهورا
«في تلك البقعةِ.. ..»
قالت أذكاهـن..
بل «في هذي البقعـة..
بل تحت التراب
انحدروا..»

❖ ❖ ❖

حفروا نفقـاً وانسلُّوا
جيشـاً شرسـاً لا يرحم
كانت أجراسُ الجوع تدق
وطبول الثـأرِ من الجوعِ
تدقُّ..
حتّى وصلوا
ها هو ذا..
هِبَـةُ الـرّبِ إلينا
ولأعوامٍ أخرى.. سنعيشُ.. نعيشْ..

❖ ❖ ❖

لم تمضِ على هذي النّومةِ
إلاّ بضعةُ أيامٍ..
جسدٌ ما زالَ طـريـّاً
بضعةُ أيامٍ
بين العرشِ الفخمِ
وهذا اللّحدِ المظلم..
بضعة أيـامٍ لا غير
بين عيونٍ كادت تـأكلُ كلَّ الدنيا
وعيونٍ جاهـزةٍ للأكلِ
على مائـدة النمل..
بضعـة أيـام
بين الكف الدافيء بالدم
وهذي الكفّ الخالي
إلاّ من أوزار الإثـم..
بضعـة أيـامٍ
بين الرأسِ الآمر بالحرب
الغافلِ للرب
والرأس الحاسرِ في هذا القبر

النائم تحت التربْ..

❖ ❖ ❖

قالت طفلةُ نملٍ جائعة
«ربّما كان المسكين فقيراً
أو مثلي جائع..»
قال مليك النمل:
«كلاّ فأنا أعرفه يابنتي
مدّ ذراعيه على الدنيا
كلّ الدنيا
حتى رفضته الدنيا
لا بأسَ إذاً
فلنأكل..
ولنأكل من كانَ وراء الجوع
الفاحشِ للدنيا
من كان بصحنٍ من ذهبٍ يأكل
وينامُ ولا يسأل
كيف يعيش الناسُ
وماذا تأكل..

❖ ❖ ❖

ظل النملُ شهوراً يأكل
في الظلمةِ تحت الأرض
بقاضي إنسانْ



في يومٍ ما
كان له عرشٌ أمميْ
لم يبقَ أخيراً منه
سوى هيكلهِ العظميْ
وكلامٍ يتداولهُ الناس
«كان فلانٌ ظالمْ.. ..
كان فلانٌ ظالمْ..»

❖ ❖ ❖

يوم اختفى البحر

دلال حاتم (*)

نبهته رنات ساعة يده. رفع رأسه عن الإضبارة التي يراجعها. عقارب ساعته تشير إلى السابعة مساءً. عمل بما فيه الكفاية، يستطيع الآن ان يعود إلى منزله ويرتاح غداً. طوى الأوراق، وضع الإضبارة في مكانها، أوقف جهاز التكييف، اطفأ النور، ادار المفتاح في القفل وهبط الدرج. لم ينس ان يتبادل التحية مع ناطور البناء،ووقف ينتظر توقف سيل السيارات المتدافعة ليقطع الطريق.

(*) اديبة وقاصة من سورية.

- العمل الفني: الفنان أنور الرحبي.

فجأة، خطر له أن يتجه صوب البحر. البحر عن يساره، بضعة دقائق ويصير قرب الساحل. سيجلس على الصخرة التي تعود أن يجلس عليها كل يوم، وينظر إلى الشمس الملتهبة وهي تسقط في البحر رويداً رويداً، تاركة شيئًا من أشعتها الذهبية يتراقص على سطح الماء، ثم تتحول إلى لون الفضة قبل أن تغرقها العتمة في أحشائها.

البحر عن يساره، اتجه صوب البحر، جبينه يتفصد عرقًا، شهر آب في ذروته ورطوبة الجو تجعل نفسه يضيق، ولكن متعة النظر إلى الشمس الغاربة لا تفوقها متعة وعليه أن يحث الخطا قبل أن تسبقه الظلمة. يسير ويسير وتبقى المسافة بينه وبين البحر طويلة. يستغرب وجود هذه الأبنية الشاهقة التي انتصبت فجأة وكأنها فطور نبعت من الأرض. يخرج من شارع ويدخل شارعًا آخر، أحس أنه أضاع الطريق فقرر أن يسأل. اقترب من طفل صغير وسأله:

– عمو، أين الطريق إلى البحر؟

بدهشة نظر الطفل إليه، تريث قليلاً ثم أجابه وهو يشير بإصبعه الصغيرة:

– البحر هناك عمو.

لم تكن إجابة الطفل شافية فقرر أن يسأل عابرًا آخر. اعترض طريقه صبية يضحكون ويصخبون. سأل أحدهم:

– عمو، كيف أصل إلى البحر؟

تبادل الصبي ورفاقه نظرات دهشة ثم قال:

– البحر يا عمو بلّطوه منذ زمن بعيد ألم تسمع بذلك؟

أطلق الصبية ضحكة مجلجلة وتابعوا سيرهم.

أحس الرجل بالتعب، نظر إلى ساعة يده، اكتشف أنه يسير على غير هدى منذ ساعة. انقبض قلبه. سيفوته الآن منظر الشمس وهي تسقط في البحر. هل صحيح أنهم بلّطوه فبعدت المسافة؟ كان يسير بضعة دقائق وينفتح المشهد أمامه على فضاء رحب، وموج البحر يتدافع رويداً رويداً موجة إثر أخرى ليلثم رمال الشاطئ قبل أن يرتد ثانية إلى الأعماق.

رأى رجلاً أربعينيًا يقترب منه، حدّث نفسه: هذا الرجل سيدلني حتمًا. حيّا الرجل عندما اقترب منه.

سأله:

– أريد الذهاب إلى البحر، هل لك أن تدلني ولك مني خالص الشكر؟

رمقه الرجل مليًا

– عن أي بحر تتحدث يا رجل؟ البحر بعيد جدًا، لكي تصل إليه عليك أن تذهب إلى الكراج وتركب سيارة ذاهبة إلى البحر.



تابع الرجل طريقه وهو يتمتم بصوت خفيض.. عافاك الله.. عافاك الله وشفاك.

أسقط في يده، هذا الرجل لا يسخر منه. أين هو الآن؟ ما اسم هذه المدينة التي وجد نفسه يسير في شوارعها. كيف غادر مدينته البحرية وجاء إلى هنا؟. الأفضل أن يعود من حيث أتى. لا شكّ أنه سيجد من يعرفه ويدله. سار خطوات إلى اليمين وخطوات إلى اليسار، تقدم بضع خطوات، تقهقر خطوات أخرى. توقف لم يعرف بأي اتجاه يسير.

اقتعد الرصيف، أضواء السيارات تقترب من بعيد، تصفع وجهه وتغيب مبتعدة. مضى شطر من الليل، اقتربت منه سيارة، ترجل منها رجل بادره بالسؤال:

- ماذا تفعل هنا؟

رد بصوت متعب:

- لا شيء، أنا جالس هنا فقط.. هل الجلوس هنا حرام؟

دار الرجل حوله، تأمل وجهه وثيابه:

- لا.. ليس حرامًا، ولكن في مثل هذه الساعة، وبعد أن انتصف الليل شيء يلفت النظر.. لا يبدو عليك أنك رجل مريب.. قل لي لماذا تجلس هنا؟

ارتبك، لم يدر بما يجيب، ولكنه تشجع وقال:

- أرجو ألا تضحك مني.. الحقيقة أنني ضللت الطريق إلى بيتي.

قال الرجل:

- بسيطة، قل لنا في أي شارع تسكن ونحملك إليه.. قل لنا اسمك أو اسم شخص يعرفك.

أسقط في يده مرة أخرى:

- بيتي قريب جدًا من شاطئ البحر.. بينه وبين البحر خمس دقائق فقط.. اسمي، اسمي، الحقيقة لقد نسيت اسمي.

اقتادوه بالسيارة إلى مبنى. هناك أنزلوه واقتادوه إلى الداخل. همس الرجل في أذن ضابط يجلس خلف مكتب «سيدي، هذا الرجل يدعي أنه لا يذكر اسم الشارع الذي يقيم فيه، كما أنه لا يذكر اسمه ولا من هو.. مظهره العام لا يدل على أنه من أهل السوابق، كما لا يوحي مظهره أنه قد تناول مسكرًا أو مخدرًا».

تنبه الضابط أنه يضع شعار نقابة المحامين في عروة سترته، تفرس في ورقة أمامه وسأله إن كان يحمل بطاقة هوية.

مدّ يده إلى جيب سترته الداخلي، أخرج حافظة نقوده وبيد مرتعشة قدمها إلى الضابط الذي نثر محتوياتها: نقود، هوية شخصية، صور مختلفة لأطفال. تفرس الضابط في الهوية مليًا وهتف:

- فارس بك! أهلاً أهلاً وسهلاً.. تفضل بالجلوس، أين كنت يا رجل أتعبتنا ونحن نبحث عنك.. أبناؤك يبحثون عنك في كل مكان.. سيأتون حالاً.

بعد قليل، جاء رجال وشباب، عانقوه وهم يبكون فبكى لبكائهم، أحاطوه بأذرعهم وخرجوا به إلى سيارات تنتظر في الشارع.

أدخلوه بناءً، صعدوا به درجًا، دخلوا بيتًا، انطلقت الزغاريد. هل هؤلاء أهله وأفراد أسرته، لا شك أنهم كذلك وإلا فلم كل هذا الاهتمام؟ اقتربت منه امرأة في خريف العمر، وضعت رأسها على صدره وأجهشت بالبكاء.

- أهكذا تشغلنا عليك؟ أين كنت كل هذه الساعات؟

قال بصوت كأنه آت من بعيد:

- أردت أن أرى البحر ساعة الغروب، ولكنني للأسف ضللت الطريق إليه، وعندما سألت أجابني أحدهم أنهم بلّطوه.. هل صحيح أنهم بلّطوا البحر؟

ساد صمت رهيب.. تبادل الجميع النظرات.. أمسكت المرأة بيده:

- أبوكم متعب وبحاجة إلى النوم.

اقتادوه مثل طفل صغير إلى غرفة أخرى. استسلم لها وهي تخلع عنه ثيابه

وتلبسه منامة. تضعه في الفراش، تطبع على جبينه قبلة:

– سأترك لك النور مضاءً، أطفئه متى شئت.

استيقظ في اليوم التالي منتعشًا. جلس يحتسي قهوة الصباح. فجأة تذكّر ما حدث. هل الذي حدث جرى فعلاً أم أنه كان كابوسًا مزعجًا؟. خطر له أن يسأل زوجته ولكنه أحجم، خاف أن يكون قد حدث حقيقة وهذا معناه.. لا.. لا.. مستحيل، إن ذاكرته ما تزال على ما يرام، صحيح أنه يفتقد كلمات فيتلكأ باحثًا عنها حتى يجدها، وصحيح أن اسم أحد أحفاده يخونه أحيانًا فيناديه باسم آخر، ثم يطلق ضحكة مصطنعة ليقول لحفيده أنه يمازحه. ولكن ذاكرته ما تزال متوقدة في حفظ مواد القانون، وما زال كثير من زملائه يلجؤون إليه عندما يعجزون. هل الذي أصابه حالة طارئة أم أنه الخرف بدأ يزحف إلى ذاكرته؟

اعتكف في غرفته أيامًا يمارس رياضة حفظ الأسماء وتكرارها. كتب أسماء أبنائه وأحفاده على ورقة وصار يقرأها مرارًا، ثم يغمض عينيه ويحاول الاستذكار فتتداخل الأسماء وتستعصي عليه. حتى اسم زوجته امحى من ذاكرته ولم يعد يذكر ماذا كان اسمها قبل أن تنجب طفلها الأول.

اعتكف في غرفته لا يفارقها، صارت ذاكرته ورقة بيضاء ناصعة لا ذكريات ولا أسماء ولا أحداثًا فيها. لم يعد يذكر من عمره الذي عاشه إلا صورة طفل صغير ينتظر بفارغ الصبر ساعة الغروب ليسرع إلى شاطئ البحر ويمتطي صهوة صخرة ويراقب بفرح طفولي قرص الشمس وهو يهوي في البحر.

❖ ❖ ❖

الإبـــــداع

١٩٠

الوصيــة

إياد جميل محفوض (*)

تمهيد:

عبرَ «روجيه» البوابة وهو يجر قدميه الواهنتين وعلى شفتيه ترتجف ابتسامة باهتة.

أرخى جسده المنهك على مقعدٍ خشبي.. اتكأ بمرفقيه على ركبتيه محتضناً بكفيه النحيلتين رأسه المثقل بالهواجس والأفكار.

لم يتخيل أن يأتي يوم يزور فيه هذا المكان بغية تغيير قراره الذي اتخذه قبل أربعين عاماً.

هل كان مصيباً؟ أكان مخدوعاً على مدى تلك السنوات الطويلة؟

(*) أديب سوري مقيم في دولة الإمارات العربية المتحدة.

- العمل الفني: الفنان السوداني أحمد إبراهيم عبد العال.

الفقرة الأولى:

بعد خلاف كبير مع والديه تمكن من إقناعهما.. غادر مدينته البيضاء واستقر في إحدى المدن الألمانية.

في السنوات الأولى طغى ولوعه في تحصيل العلم على حنينه إلى أهله وبلده.. إلا أنه مع مرور السنوات بات سعيداً بملء إرادته وهو بعيدٌ عن وطنه.. أكثر من أربعين عاماً لم تطأ فيها قدماه تراب بلده.

تملكته الحياة الغربية فارتبط بإحدى بناتها، وأنجب منها ولدين.. معتبراً أنه ولد خطأ في وطنه الأصلي.. الأمر الذي دفعه حتى إلى تغيير اسمه إلى «روجيه».. كما أنه أوصى بأن يدفن هنا وفاء للبلد الذي حضنه وعلمه وأغناه.

الفقرة الثامنة:

كانت تنتابه تلك التداعيات والهواجس وهو ينتظر دوره.. رفع رأسه المتعب فوجد أنه ما زال هناك شخصان قبله.. أحدهما شابٌ وسيم في مقتبل العمر.. يجلس بعيداً عنه.. والآخر سيدة عجوز مسترخية بالقرب منه.. حدق فيها.. فوجدها ترتدي ثياباً سوداء وتلف شيبتها بوشاح داكن.

كانت يداها مضمومتين إلى حضنها.. فيما كان رأسها الصغير الذي بدا غائراً بين كتفيها مائلاً قليلاً نحو اليمين.. في حين كانت عيناها ساهمتين واجمتين دون أية حركة.. ركز بصره.. فقرأ في قسمات وجهها معاني وإشارات كثيرة بعدد سنوات عمرها المديدة.. وعلى الرغم من أنه لم يفهم منها شيئاً.. شعر بأن ثمة تواصلاً وجدانياً يربط بينهما.. أطرق رأسه ثانية.. أغمض عينيه.. وراحت أفكارٌ صاخبة تتصارع في عقله الواهن.

الفقرة الخامسة:

ابنه الكبير نديم أصبح طبيباً ماهراً فيما فضل الابن الأصغر داني دراسة الديكور.. وقد استقلا عنه منذ أن التحقا بالجامعة.. فبات أسيراً لأطياف شوق حزين وخاصةً بعد أن هجرته زوجته دون أي خلاف.. فقط لرغبتها في خوض غمار تجربة جديدة.

غير أن رفضه العودة إلى الوراء وإلى العادات التي تربى عليها.. إضافة إلى إيمانه المطلق بالحياة الجديدة التي تقمصها.. ذلك كله جعله يتعايش ظاهرياً مع تلك الظروف ولكنه لم يستطع في يوم من الأيام طرد ما تبقى من فتات مشاعره الدفينة التي مافتئت تنبض في حنايا وجدانه.

الفقرة السابعة:

في إحدى زيارات العمل إلى روما.. وبينما كان غائصاً في الحديث مع مضيفيه في أثناء تناول العشاء في مطعم كبير.. لمح وجها لم يره منذ زمن.. فارتجف جسده من



شوق.. وشعر بقشعريرة لذيذة تسري في عروقه .. حدق جيداً .. إنه هو.. نديم ومعه صبية جميلة .. فطفت على عينيه دمعتان ملتهبتان .. فيما انجمد بصره وعقله نحوه .. غير عابئ بالحديث الذي كان دائراً حوله.

لعلها مصادفة سعيدة.. هيأتها له الأقدار ليهنأ بضع سويعات بمرافقة ابنه.. فهو لم يلتق به منذ شهور طويلة.

في اللحظة التالية .. استدار نديم نحوه.. فالتقت نظرات ملتهبة من حنين بنظرات باهتة من عبث.. راح فؤاده يختلج كمراهق ظفر بابتسامة من فتاة أحلامه.. هب واقفاً وعلى شفتيه طيف من بهجة.

في تلك اللحظة نسي كل شيء ولم يعد يفكر سوى باللحظة التالية التي ستجعل يديه تحتضنان جسد ابنه الغالي.

وبينما كان يهم بمغادرة طاولته .. رفع نديم يده محيياً والده وهاتفاً من بعيد بكلمة طرقت وجدانه كطرق الحديد على الحرير.

- « هاي»

ثم استدار نحو صديقته رافعاً بيده نخبها.

فارتطم بصره بفراغ قاتل.. تسمر في مكانه ..استحالت رعشة الفرح إلى قشعريرة باردة .. تملكته مشاعر غريبة .. غير أنه تمكن من العودة إلى مكانه دون أن يشعر أحداً بما يختلج في صدره من ألم عميق.

وفي الوقت الذي بقيت فيه عيناه

معلقتين بابنه راح يهمس في سره.

- لعله منشغلٌ بأمر هام.. لا بد أن ينهض في أية لحظة ويندفع نحوي ليضمني إلى صدره.. لا شك أنه يبادلني الشوق والحنين ذاته.

في لحظة لم ولن ينساها..

ينهض نديم بهدوء..

فترتد الروحُ « لروجيه» من جديد..

يمسك نديم يد صديقته..

يضع « روجيه » يديه على مساند المقعد..

يقترب نديم منه وهو يتأبط ذراع صديقته..

تدفعه مشاعره الملتهبة إلى الوقوف ليعانقه غير مكترث لنظرات وتساؤلات مجالسيه .. يمرق نديم بجواره دون أن يلتفت إليه.

لم يصدق .. لم يستوعب ما يجري .. تابعت عيناه طيف ابنه وهو يبتعد..

بغتة .. يتوقف نديم .. يستدير إلى الخلف.. صوّب بصره تجاه والده.. فتلتقي العيون من جديد.. وترتدُ الروح ثانية « لروجيه»..

وفي الوقت الذي تشرع فيه قدماه بالحركة يرفع نديم يده ثانية ويهتف من بعيد.

- « باي»-.

قالها وانسحب سريعاً .. مخلفاً وراءه سراباً.. في تلك اللحظات البائسة انتهى كل شيء.. شعر « روجيه » بالخيبة والأسى يجتاحان كيانه.. لم يكن يتصور أن تخبئ له الأيام وداعاً آخر أقسى وأمر.

في المرة الأولى صفعته زوجته بالكلمة ذاتها« باي » عندما انسحبت فجأة من حياته.. ولكن في هذه اللحظات الخائبة أصابته تلك الكلمة العبثية في الصميم .. ما جعل أنفاسه تضطرب في صدره . فيما كان جسده المرتعش يتهاوى ثانية على مقعده .. ولكن هذه المرة بلا أمل.

الفقرة التاسعة:

ذلك المشهد الذي سبب له جرحاً نازفاً .. لم يغب عن مخيلته طيلة الشهر الماضي وحتى تلك اللحظة لقد تبدد الوهم الذي سكنه طويلاً .. وها هو ذا يقف منكسراً أمام الحقيقة التي لا بد من مواجهتها.

في هذه الأثناء لاحظ أن أشعة الشمس المتسربة من خلال النافذة قد تبددت.. فالتفت نحو الحديقة المجاورة فوجد الغيوم الداكنة قد بسطت جناحيها في الأفق.. فيما هبت رياح عاصفة .. راحت تعبث بأوراق الشجر.

حينها نهض من مكانه.. اقترب من النافذة .. استند على زجاجها.. وراح

يحدق ملياً.. لأول مرة يلحظ شدة اصفرار تلك الأوراق البائسة.

أحس وكأن تلك الرياح العاتية قد اجتاحته أيضاً .. وأخذت تعبث به.

لقد انتهى كل شيء وأقبل خريف العمر يحمل معه الذكريات بحلوها ومرها.. ولكن هل ستكون نهايته محفوفة بالهدوء والراحة كما كان يعتقد .. أم ستكون كشمعة هرمة يخبو ضوءها وحيدة في عتمة الليل؟!

حينها شعر بأن شيئاً ما يستيقظ في أعماقه .. يتحرك .. ينمو .. ما لبث أن تحول إلى هيجان متدفق.. فتفجرت صرخة صامتة.. راحت تعلو وتعلو.. حتى غمرت وجدانه.

الفقرة العاشرة:

- تفضل يا سيدي:

ناداه الرجل الرصين الجالس خلف مكتب أنيق بتلك الكلمات التي اخترقت ضجيج صمته.

استدار نحوه .. تلفت حوله بعينين حائرتين .. لم يجد أحداً غيره في الغرفة.

جذب جسده بصعوبة .. تقدم نحو المكتب بخطا متثاقلة.. جلس بهدوء أمام الموظف الحكومي .. فيما كانت عيناه تتابعان السيدة المسنة وهي تبتعد بخطوات وئيدة عبر الرواق الطويل إلى أن غابت عن نظره.

بعد قليل خاطبه الرجل الرصين ثانية:

- تفضل يا سيدي.

التفت نحوه .. رمقه بنظرة جامدة فيما تمتمت شفتاه في همسة خافتة.

- نعم.

انتظر الموظف قليلاً ثم بادره بلطف:

- هل من خدمة أقدمها إليك؟

تململ «روجيه».. ثم رد عليه بصوت خجول:

- هل أستطيع تغيير وصيتي؟

- أجابه الموظف وهو يبتسم:

- طبعاً .. هذا من حقك.. ولكن بداية هلا تكرمت وأخبرتني باسمك الكامل؟

الفقرة الأخيرة:

حينها أضاءت دمعتان دافئتان عينيه الحائرتين.. فيما شرعت خيوط ذهبية بالتسلل من خلال النافذة.

لحظات من السكينة والصفاء.. هتف بعدها بصوت مليء بالثقة:

- اسمي .. أنا اسمي..

وراح صدى نبرته الصادقة يملأ فضاء الغرفة بالكبرياء .. بينما كانت يده المرتعشة من فرح ونشوة تمتد وعلى أطرافها ينتصب جواز سفر قديم مهترئ.

آفاق المعرفة

الشرق في عيون الغرب

فايز قوصرة(*)

أولاً - تقديم:

كثر الحديث في الربع الأخير من القرن الماضي وإلى اليوم عن صراع الحضارات وصدامها ، خاصة بين الشرق والغرب وكأن مقولة الشاعر الإنكليزي (كبلينغ) " الشرق شرق والغرب غرب ، أبداً لن يلتقيا " تتردد حتى اليوم ! ! !

ماذا أريد من بحثي ؟ ولماذا تطرح الآن مواضيع قديمة ؟ ! جوابنا : المهمة الأساسية لكل باحث فهم دوره في عملية البناء الثقافي ، وتوضيح أبعاد هذا البناء ، لذلك ولقناعتنا بأن الغرب ما زال يختزن التاريخ في نظرته إلى الشرق ، مقرراً مركزية العالم في أوروبا، وهي

(*) باحث في التراث والتاريخ (سورية).

- العمل الفني: الفنان علي الكفري.

الأقوى، لذلك لا بد أن يتبعه الشرق، وهو الأضعف، وغير القادر على بناء مصيره فهو " لا يمتلك التكنولوجيا بسبب طبيعته البشرية.. الغرب يعني النشاط والشرق يعني الركود، وتمثلت العلاقة التاريخية بنزعتين الحقد السياسي على الشرق، وهو الأمر الذي يعكس الخوف من الديانات والأفكار، والثانية العطف الاقتصادي على شعوب الشرق، وهو الأمر الذي يؤكد مسألة التفوق والتمايز في الأصل والنوع والجنس[1] .

كما نتطرق إلى الجواب عن سؤال آخر: **كيف يفهمنا الغرب ؟** وما هي المؤثرات التي ما زالت تؤثر في قراره نحو الشرق؟! إن المؤلفات التي تبحث في الشرق الأوسط وحده، والصادرة بين الأعوام (١٨٠٠) و(١٩٥٠) تقدر بحوالي (٦٠) ألف مؤلف.. إذن الغرب يعرف الشرق وبإمكانه اختراق سره الكبير، فخطابه إليه بني على أساس الماضي المخزون - وكما سيرد - حتى وصل به الأمر إلى أن يرفع الخوف " من الإسلاميين كفزاعة تجدر مواجهتها "[2] .

وهناك تساؤل آخر كيف سيفهمنا الغرب إن لم نكن نحن فاهمين ثقافته، كي نتمكن من اختراقها، كما هو يتعامل مع الآخر الأدنى وهو الشرق.. حين فهمه يمكننا تقديم ورقة الحوار من الشرق إلى الغرب، عبر مؤسسات ثقافية شرقية - وهي تكاد تكون معدومة للأسف ،فكل خطابنا نحو الغرب هو عاطفي - فرداني - وقتي، نطلب منه تأييدنا دون فهمه أي مازلنا نخاطبه بعقليتنا الكلية، وبتراثنا المجيد، دون فهم وتحليل آلية تفكيره، والبحث في جذوره الحضارية، والدخول في قنواته الثقافية، هو، وليس من خلال قنواتنا الخاصة بنا، فلكل مجتمع جذوره وقنوات وسبل تخاطب ثقافية خاصة به.

ثانياً. تعريف الشرق: جغرافياً هو الرقعة الممتدة من سواحل البحر المتوسط غرباً إلى البحار الشرقية النائية إلى الهند والصين وأندونيسيا وعملياً الشرق امتداد للغرب وتابعاً له ومسرحاً لسيطرته، وظل هذا الفهم قائماً حتى القرن التاسع عشر، ومع ذلك كان الشرق الإسلامي والعربي هو المنطقة الوحيدة التي كانت تمثل تحدياً سافراً لأوروبا سياسياً وثقافياً وأحياناً اقتصادياً، ولذلك كان الاستشراق والمؤسسات الغربية قد وقفت معادية للإسلام ولثقافة العرب[3].

وحين بدأت الدولة العثمانية بالضعف ظهرت مشكلة (المسألة الشرقية) لأن الأوروبيين يعتبرون أن مصدر الخطر والغزو منذ أيام الفرس، حتى أيام العثمانيين هو منطقة شرق أوروبا، أي منطقة الشرق (EAST). في السابق كانت كلمة الشرق تحمل معنى واحداً فقط،

فكانت المسألة الشرقية تعني: الشرق: الإمبراطورية العثمانية، وصارت كلمة الشرق ORIENT تعني للفرنسيين الساحل الشرقي للبحر الأبيض المتوسط. أما الاستعمال الأمريكي فيذهب بعيداً، إلى أماكن لم تكن تعرفها أوروبا جيداً.. الشرق القريب من أوروبا عرفه الأوروبيون (الشرق الأدنى) أو الشرق الأوسط لتمييزه عن المناطق الممتدة وراءه[٤] لكن (إدوارد سعيد) يقرر أن الشرق عنده هو الشرق الأوسط والشرق الأوسط بالنسبة له هو العالم العربي[٥].

وننوه إلى أن مصر وكذلك المغرب العربي كانا في نظرهم شرقيان.

ثالثاً - في التاريخ القديم: لم يبدأ التواصل بين الشرق والغرب إلا في عهد الكنعانيين الألف الثاني ق. م. إذ نقل هؤلاء ثقافتهم وتجارتهم إلى الغرب، لكن اليونانيين أول من تعرف على الشرق لفهمه (كهيرودتس - قرن ٥ ق. م) وإن كان يشوب تاريخه أو وصفه بعض الأساطير عن الشرق، ولكن فتوحات الإسكندر أعطت زخماً لفهم الشرق في وضع كتب ومدونات



عنه، وتابع خلفاؤه هذا الاهتمام وخاصة عن الهند، والعصر الهلنستي (من الإسكندر إلى المسيح) عرف كتاباً في الجغرافية تناولوا أجزاءً من الشرق.

أول الملوك الذين ألهوا أنفسهم من اليونان هو الإسكندر المقدوني بتأثير شرقي، ففكرة تأليه الملك أو الإمبراطور صناعة شرقية محلية، ولهذا شهد الشرق أشد أنواع الطغيان، وكان الطغيان الشرقي هو النموذج الذي تحدث عنه المفكرون في عصر التنوير[٦] وظهر مصطلح المستبد في القرن / ٥ / ق. م وكان أرسطو اليوناني

طوّره ليلصقه بالشرق، ولهذا السبب كان الاستبداد عادياً عند الآسيويين، وحالة مرضية شاذة عند اليونانيين.. وثبت هذا الوصف على الشرق حتى في كتابات عصر التنوير في أوروبا خاصة (مونتسكيو) وأن الاستبداد نظام طبيعي بالنسبة للشرق .

رابعاً - في العصر الوسيط: نسجت الكثير من الأساطير حول الشرق فهو عالم الغرائب والعجائب، ولكن التحدي الأكبر للغرب كان انتشار الإسلام وبسط نفوذه على الشرق وبدأت نظرة التعصب تظهر لدى الكثير، فبعد أن كانت النظرة تنافسية على الثروة الشرقية أو بسط النفوذ السياسي، تحول إلى عداء تقليدي خاصة بعد وصول العثمانيين إلى أبواب فيينا عام ١٦٨٣ م. ولم يتعرف الغرب جيداً على الدين الإسلامي أو البوذي أو الهندوسي، وابتدأ الصدام بين الشرق والغرب، لأن الإسلام أصبح مهدداً له. وكثرت المفاهيم حول الشرق كـ مهرطق[٧]، ظلامي، حالم، كسول، متواكل، لا مبالي إلى عصر التنوير[٨]. وكان ينظر للمسلمين على أنهم قوم وثنيون، يعبدون محمداً. أما محمداً نفسه فكانوا يعتبرونه إما ساحراً، أو حتى شيطاناً، وأن الإسلام يدعو للإباحة الجنسية[٩]. وهكذا رأى الغرب في العالم الإسلامي عالماً مضاداً لأوروبا وعلى هذا الأساس تقرر مجرى العلاقة بين الشرق والغرب[١٠].

نُظر إلى الشرق في العصر الوسيط من خلال نمط واحد من الثقافة الشرقية هي الثقافة الإسلامية الذي ظل سائداً في علاقاتهما إلى أوائل القرن الثامن عشر، هذه العلاقة التي سادها العداء، ومنه تشكل الخيال الأوروبي بأنه دائماً المنتصر على الشرق، فمنذ اليونانيين والرومانيين الذين برزوا إلى الوجود كمتفوقين على أنماط البشر الأخرى، منذ القرن الثاني ق.م قسم الشرق إلى أقسام فرعية: مناطق عرفت سابقاً وفتحت من قبل هيرودتس والإسكندر وخلفائهما، ثم أكملت المسيحية إقامة أجواء ومناطق ضمن - شرقية فوجد شرق أدنى وشرق أقصى، شرق مألوف يسميه غروسيه " إمبراطورية شرق المتوسط " وشرق جديد طارئ.. وأصبح الشرق الأدنى معروفاً في الغرب بوصفه نقيض الغرب، المتمم له .فأوروبا هي التي تصوغ لغة الصدام بين الشرق والغرب، كما تصوغ تصوره وشكله[١١] في كونه شرق مهزوم وغرب منتصر أو متفوق. وتركز الفكر على أن الشرق هو عالم (الآخر) وتخفضه إلى مرتبة (الغير) الذي لا صلاح له. وأصبح لديهم مقولتان: الأولى هي الإلحاح على الادعاء بأن الشرق هو مكان الفسق والملذات، والثانية هي أن هذا الشرق هو عالم العنف المتأصل. وظلت هاتين المقولتين تترددان بدرجات متفاوتة من القوة حتى وقتنا الحاضر. إلا أن القرن

التاسع عشر هو الذي أفرز الشكل المدروس والمنظم لهذه المقولات نتيجة المجابهة الإمبريالية بينهما[12]. ولعل **أنشودة رولان** أشهر القصائد المشوهة للشرق إذ صورت المسلمين عبدة للشيطان متحدين في عبادة الأصنام كما صورت بعض الروايات السلطان في صورة تحقيرية . تصوروا الشرق فاحش الثراء، لكنه فاسق وخامل وذو نزعة جنسية، قال أحدهم " أناس فاترو الهمة في غرف الحريم، ولا يشبهون في شيء الإنكليز أصحاب الهمة والنشاط"[13].

خامساً - عصر الإصلاح والتنوير الغربي.. وما بعده :

بدأوا ينظرون إلى الشرق على أنه موطن الأحلام والضوء والجمال الغرائبي والرؤى الشاعرية، أي أصبح كل ما ليس في الغرب العلمي، الصناعي، البارد، بل ووصل الأمر بالغربيين إلى حد اختراع رقصة البطن من أجل تصديرها إلى موطنها الأصلي المفترض أي إلى الشرق[14] لقد صور الإسلام في القرن ١٦ ديناً متعصباً وشريراً. وفي عصر التنوير في القرن ١٨ كديانة غريبة أو بالأحرى سخيفة، وفي العصر الحديث كدين يجب الخوف منه[15]. لقد ابتدعوا صورة الشرق بـ "الاستبداد والشهوة الجنسية " وكان الشباب المخصي والحظايا العاريات للأمراء، فليس للشرقيين من هم سوى الانغماس في مثل هذه التسليات إذ لا قيمة للوقت عندهم.ولا حدود زمنية للذاتهم"[16].

في الأدب الأوروبي وخاصة القصص صور الشرق بالوحش والفاسق، وتابعهم الرحالة ليؤكدوا أن الشرقيين هم " أهل التعصب، والعنف، والشبق "[17]. وبدأ بعضهم يدرس ويؤلف أبحاثاً عن مظاهر العنف الملازمة للشرق مع أنهم يُصَلُّون، وكان العنف في يوميات (غالان) يقرن بالمرأة وهو أمر تكرر في كتابات الرحلات الأوروبية " فعالم الحريم عدواني النزعة وزاخر بالجرائم العاطفية " وهكذا ترسخت صورة الرجل الشرقي المنتقم كما رسمها بعض فناني القرن التاسع عشر. وشوهت صورة المرأة الشرقية كـ ضحايا للجنس ومرات ساحرات ماكرات ويقضين عمرهن باللامبالاة والكسل و لا عمل لهن "[18].

لعبت القصص الأوروبية وكذلك قصص ألف ليلة وليلة، بتقديم صورة عن الشرقي، في تداخل الواقع بالخيال، ففي رواية (الواثق) (لوليم بيكفورد) تصور " شرقاً قاتماً وشريراً ومرعباً حيث البطل رجل إغواء ولكن الهلاك قدره "[19]. هذا الروائي أثر على غيره كـ (بيرون) و (مور) والأخير وصف الشرق في روايته " عالم يغص بنساء ذوات عيون واسعة سوداء يملؤها

الحب والرغبة و كلهن قابعات في أسر الرجال الأشرار، كما يغص بالولائم الفاخرة والحرير والكشمير، والمجوهرات، والعطور، والموسيقى والرقص، والأشعار " أليس هذا وصفاً عدائياً غربياً للإسلام متأثراً بثقافة العصر الوسيط[٢٠].

استغلت قصص ألف ليلة وليلة لتصبح مناسبة للحديث عن الجنس، وأن الشرقي غني فلا بد من الإشراف على ثروته التي لا يعرف كيفية استغلالها، لأنه كسول، والمرأة لا تعمل بل هي للجنس فقط، فالأولى للغربي أن يبدأ بعبء نهضة الشرق وتقدمه لأن الغربي عقلاني والشرقي عاطفي خامل، غير ديناميكي، يعيش في عالم الغيب .

وأما **ريتشارد بورتون** فهو رحّالة زار الشرق في القرن ١٩. عملت كتاباته على تأكيد أسطورة الشرق الجنسي. فهذا الشرق في نظره مجالاً محرماً حيث النساء جوارٍ يمنحن ملذات جنسية مركزاً على النصوص الإباحية التي قام بترجمتها، وكأن الشرق ليس عنده ما يقدمه للغرب غير الجنس ليؤكد أن الشرقيين " ماهرون في شؤون الجنس وأنها المهارة الوحيدة التي يمتلكونها"[٢١] .

وأما **لين** فقد ترجم ألف ليلة وليلة في القرن التاسع عشر لتكون الزاد الرئيسي لأوروبا عن الشرق المتفسخ ،ولتصف شخصية العرب وعاداتهم وسلوكهم، وسرعان ما أصبح كتابه الأول عن مصر مصدراً رئيساً عن صورة الشرق غير المألوفة والمتحاملة عليه، في وصف راقصات مصر أو سحرتها لأن السحر والشعوذة ارتبطا في الذهن الأوروبي بالشرق، ووصف الشيخ أحمد بالمزواج المحب للنساء والولع بأكل الزجاج وإلى جهل النساء العاقرات في العلاج بالتمسح بدم قتيل ووضع قطنة الدم بطريقة يمتنع عن ذكرها خجلاً. ووصف المصريين بالشبق وسرعان ما يثورون فيتشاجرون.. و لا يعرفون الصدق لأن قول الحقيقة فضيلة نادرة في مصر الحديثة - كل هذه الرذائل وغيرها يقدمها لنا ليصل إلى القول إن هذه الأمة المثقلة شخصية أهلها بالأخطاء ليس أمامها كي تتقدم سوى أمل واحد هو أن تستنير عن طريق الاحتكاك بالغرب.[٢٢] التشويه للمرأة الشرقية لم يكن وراءه فقط الإسلام، بحجة الزواج بأكثر من واحدة وأن النبي محمد / ص / تزوج مرات، بل هو الاستعلاء الغربي تجاه الشرقي الأقل حضارة أو غير قابل للتحضر، والغالب عليه الخيال على الواقع، لذلك كانت المرأة الشرقية مقترنة في المخيلة الغربية بالقوى الخارقة للطبيعة فـ كليوباترا لها معرفة بالسحر و بالوصفات السامة، وشهرزاد تعيش على حد سيف تدفع نصله عنها بحكايات ذات سرد

مشوق. أما رقص سالومي فهو يثير الشهوة والرعب معاً، وجمالها هو قرين الظلام والتآمر"[٢٣].

كيف نفسر هذا الهجوم على الشرق، أو التشويه المتعمد لصورته وخاصة صور نسائه ؟ إنه العداء المستحكم في ثقافة الأوروبيين في أدبياتهم وحكاياتهم الشعبية ،و في شتائمهم ما يرمز إلى عيوب الشرق، كذلك تشويه أو عدم فهم الإسلام كما يجب وهذا له بحث آخر ليس مجاله الآن .

ولعل **برنارد لويس** المعروف بعدائه لتراثنا أقر ذلك في قوله (أما الرذائل أو النقائص التي أخذوها على المسلمين فهي السلطة التعسفية والرغبة الجنسية الجامحة، هذان موضوعان عالميان، وهما موجودان في كل مكان ولدى كل أمة، لكن الأوروبيين بالغوا في تسجيل هذين الموضوعين خاصة في مجالي الأدب والفنون.. والتفسير النفسي أننا في الغرب، نقوم بعملية إسقاط لرغباتنا الكامنة عميقاً ولمخاوفنا لنسقط ذلك على الشعوب الأخرى"[٢٤].

وحين سمع الأوروبيون عن نظام تعدد الزوجات وعن الجواري وعن عالم الحريم الذي لم يره الأوروبيون عياناً، صاروا يكتبون حكايات شهوانية عن الحريم والمخصيين[٢٥].

ولكن هناك غربيون دافعوا عن الشرق منهم (بلانت) إذ قدم عنهم صورة بدون الخلفيات الوسطوية المشوهة للشرق وإسلامه، إذ كان يرى في العرب أنهم يمثلون الفروسية وتقاليدهما، ويقارن بينهم وبين الفرنسيين المستعمرين (في الجزائر) وتتملكه الدهشة لهذه المفارقة التي جعلت من الفرنسيين أسياداً ومن العرب خدماً لهم، واعتبر العرب نبلاء الصحراء وجديرون بالاحترام "[٢٦].

ومن الغربيين الذين دافعوا عن الشرق زوجة السفير البريطاني في اسلامبول عام ١٧١٧ م الليدي ماري، في سعيها لإزالة أسطورة أن المسلمين برابرة كفار، أصحاب شهوات عارمة وخاطبت ملك انكلترة في كتابها " كما ترى يا سيدي فهذه الأمة ليست قميئة كما نتصورها وأذواقهم أفضل من أذواقنا "[٢٧].

وهناك بعض من دافعوا عن الشرق كـ **جوته** الألماني و **فولتير** وغيرهما، لكن تأثيرهم على المخزون الثقافي التاريخي الأوروبي كان ضعيفاً "[٢٨].

سادساً - صور عن الشرق :

تم إلصاق الاستبداد الشرقي في مفهوم الخلافة وخاصة العثمانية[٢٩] وكان (ماركس) قد استنتج أن هذا المجتمع (في الهند وآسيا) لا تلعب فيه المبادرة الفردية أي دور، ولذلك فهو يخنق كل النشاط الاقتصادي والسياسي في ظل الاستبداد

الشرقي[٢٠]. لقد تكون العقل الأوروبي على أن الشرق مغاير للغرب. الأول استبدادي والثاني ديمقراطي. وهذا أول تشويه للشرق من قبل الغرب. لكنه غريب وخطر على الغرب. وهي نفسها الفكرة الأرسطية القديمة: قسمة العالم إلى شرق وغرب، للشرق أنظمة سياسية خاصة لا تصلح إلا له، وهي بطبيعتها استبدادية يعامل فيها الحاكم رعاياه كالحيوانات أو كالعبيد[٢١]. وقد وضعت عدة كتب في أوروبا وأمريكا تؤكد هذا الاستبداد من أهمها كتاب **كارل فيتفوغل**: "الاستبداد الشرقي" عام ١٩٥٧ م. وتوصل إلى القول إن إسبانيا كانت قبل التأثير الإسلامي عبارة عن مجتمع إقطاعي لا مركزي وبعد الإسلام حمل معه سماته الأساسية لثقافة شرقية استبدادية[٢٢]. لذلك نجد الكثير من الكتابات الآن والإعلام تصف الشرق والشرقيين بناء على التصنيف الإغريقي لهم، وبشكل يتماشى وأسطورة الغرب المدني والحضاري ودعمت ذلك النظرية التطورية التي صنفت الأمم و الشعوب إلى أصناف متغايرة ومتعارضة، مثل متوحشون وبرابرة ومتمدنون، وعليها نسج التمركز العرقي، الذي وجد أصله النظري في التقسيم الأرسطوي للعالم القديم إلى إغريق وبرابرة، أو أحرار بالطبيعة وعبيد بالطبيعة[٢٣].

مما سبق يمكن القول إن ذهنية العقل الأوروبي قد حشيت بمثل هذه الأساطير أو الوقائع عن الشرق، فكل مستشرق أو دبلوماسي أو سياسي يتعامل مع الشرق واضعاً أمامه هذه الخلفية الثقافية، بحيث صارت تقاليد - سواء بقبولها أو رفضها - ومهما حاول بعضهم الاقتراب من الشرق، فهو لن ينظر إليه من مرآة الشرق ؛ بل من مرآة الغرب ليقول لك مرة أخرى: " الشرق وما فيه من شواذ مختلف وناءٍ عن الغرب العقلاني والسوي "[٢٤]. " ولذلك ظل الغرب والشرق عبارة عن كيانين مختلفين لا يلتقيان ولا تجمع بينهما سوى روابط غاية في السطحية[٢٥] لأن هناك صفات لا تتغير لشعب لا يتغير[٢٦].

ونحن مع د. إدوارد سعيد وغيره من الدارسين لعمق الثقافة الأوروبية ومنظومتها التي تقول إن المكون الرئيسي للثقافة الأوروبية هو بالضبط ما جعل تلك الثقافة متسلطة داخل أوروبا وخارجها على السواء: فكرة كون الهوية الأوروبية متفوقة بالمقارنة مع جميع الشعوب والثقافات غير الأوروبية. إضافة إلى تسلط الأفكار الأوروبية عن الشرق التي تعيد بدورها تأكيد التفوق الأوروبي على التخلف الشرقي[٢٧].

نعلم جميعاً أن الهيمنة الأميركية على العالم قد بدأت بعد الحرب العالمية الثانية،

لتسعى فيما بعد للسيطرة على الشرق وهي تتناوله كما تناولته فرنسا وبريطانيا سابقاً، ولتأخذ إرثهما السابق في (مفهوم الشرق الغربي) وهو امتداد لهما وهذا الكاتب الأمريكي مارك توين عمد في رحلته التي رواها في كتابه الأبرياء في الخارج (١٨٦٩) إلى تصغير الشرق [٣٨] وجعلهم أناساً مضحكين وقذرين وخاملين وبشعين ومغفلين ومضجرين "[٣٩]. وأما في هذا القرن (أواخر العشرين) فقد أصبح السياسيون يخشون هذا الشرق في وجود غليانه الثوروي ويحذر خبراء العالم الخرافيون في وزارة الخارجية الأميركية من مخططات العرب للاستيلاء على العالم. فالعرب مثلاً يتصورون راكبي جمال إرهابيون شهوانيون شرهون تمثل ثروتهم غير المستحقة إهانة للحضارة الحقيقية و بدأوا يتصورون أن الغرب له الحق في امتلاك معظم الموارد في العالم[٤٠] وهكذا اتهم الشرق بغياب الديمقراطية فيه وبالإرهاب، هم يعودون إلى مقولتهم عن الشرق بأنه لو كان قادراً على تمثيل نفسه، لفعل ذلك، وما دام غير قادر، فإن التمثيل يقوم بالمهمة من أجلها الغرب، نيابة عن الشرق المسكين[٤١].

هذا الشرق عاجز عن طرح شعوره الحاد بانفصالية الأحداث المحسوسة وفرديتها.. لذلك يفسرون ظاهرة فقدان الحس بالقانون التي اعتبرها (ماكدونالد) فرقاً مميزاً في الشرقي ونفور المسلمين من العمليات الفكرية العقلانية[٤٢]، كما أن الموضوعية ليست قيمة في نظام القيم عند العرب، والافتقار إلى الدقة هو في الواقع الخصيصة الرئيسية للعقل الشرقي[٤٣]. وخير من كشف وصفه لصورة الشرق في وعي الغرب هو الدكتور حسن حنفي بقوله: " إنه يمثل بدايات الوعي الإنساني، الإنسانية في مرحلة الميلاد، بلا وعي ولا إرادة ولا عقل، مجرد كائن عضوي أشبه بالكائنات الطبيعية الجامدة أو الحية على أكثر تقدير ليس به فكر أو علم.. وهو موطن السحر والدين، والخرافات والأوهام، وظلام المعابد وتعاويذ الكهان.. كل ما فيه تخلف، كثافته السكانية أحد مظاهر تخلفه.. لا يعرف حرية الأفراد بل ديكتاتورية الحكام على ما هو معروف في الاستبداد الشرقي[٤٤] إلخ..

ما زال الغرب يتوجس من الشرق في غياب الديموقراطية والتعددية السياسية، ولبقاء الواقع العربي المنسجم مع لونه القبلي الذي لا يرضى أن تحكم القبيلة من أخرى.. فالخوف على الذات من اندماجها بالآخر جعلت العربي يشعر بالتهديد الحداثوي من قبل الغرب ويقيم لنفسه

خندقاً ثقافياً أو دينياً، وبهذه الذهنية يفهم الغرب التنامي الحديث للأصولية الإسلامية[٤٥]. ولكن التاريخ في القرن العشرين قد أحدث تغييراً داخلياً في الشرق، لذلك على قادة الشرق الجدد ومفكروه التذكير بمعاناة أسلافهم، وأنهم قد أصبحوا قادرين – قدر الإمكان –على حرية صياغة قراراتهم بالتحديث والتطوير، فحوارهم ليس مع الغرب، بل مع أبناء أوطانهم[٤٦].

وأخيراً علينا أن نضع آلية جديدة لفهم أنفسنا أولاً و تحديثها ثانياً وتطويرها للتفاهم مع الغرب لتعديل خلفيته الثقافية المترسخة في مخيلته، ولن يتم هذا إلا بالحوار مع الغرب باعتماد العقلانية، بعد أن نتخلص من عقدة الخوف على الهوية.

الهوامش

١– مجلة الناقد عدد ٣٧ تموز ١٩٩١ ص ٤٦

٢– مجلة الناقد عدد ٦٨ شباط ١٩٩٤ ص ٣٨

٣– مجلة الفكر العربي عدد ٣١ ص ٦٦ مقال شكري نجار: لم الاهتمام بالاستشراق.

٤– لويس: الإسلام والغرب ص ٤٢.

٥– نفس المرجع ص ٥١ .

٦– د. إمام: الطاغية ص ٣٨ و ٤٠ و ٥٤ .

٧– الهرطقة: قصدوا بها الإسلام والمسيحية الأرثوذكسية الشرقية .

٨– أركون: الاستشراق ص ٣٠ – ٣١ .

٩– مجلة الاجتهاد عدد ٣٠ ص ١٨٦.

١٠– قباني: أساطير ص ١٩.

١١– سعيد: الإستشراق ص ٨٥ وما بعد.

١٢– قباني: أساطير ص ١٩ – ٣٠.

١٣– قباني: أساطير ص ٣٩ – ٤٠.

١٤– أركون: الإسلام أوروبا الغرب ص ٣١ – ٣٢ .

١٥– مجلة الاجتهاد: عدد ٣٠ ص ٢١٠ عن كتاب عزيز العظمة .

١٦– قباني: أساطير ص ٤١ .

١٧– قباني: أساطير ص ٤٣.

١٨– قباني: أساطير ص ٥١ – ٥٢.

١٩– نفس المرجع ص ٥٩.

٢٠– قباني أساطير ص ٦٢ – ٦٣ .

٢١– قباني: أساطير ص ٨٨ وما بعد ثم ١٠٢ – ١٠٣.

٢٢– قباني: أساطير ص ١٠٨ – ١٠٩.

٢٣– قباني أساطير ص ٧٠ وما بعد .

٢٤– لويس: الإسلام والغرب ص ٧٢ .

٢٥– نفس المرجع ص ٧٤.

٢٦– قباني: أساطير ص ١٤٧ .

٢٧– لويس الإسلام والغرب ص ٧٥ – ٧٦.

٢٨– لكنه هاجم الرسول محمد / ص / في مسرحيته النبي (محمد) – انظر بحثنا

النبي محمد / ص / في مرآة الغرب.

٢٩- انظر أركون - محمد: الإسلام أوروبا الغرب ص ١٢٨ وغيرها.

٣٠- مجلة الفكر العربي عدد ٣١ ص ١٧٤ .

٣١- إمام: الطاغية ص ٥٧ .

٣٢- مجلة الاجتهاد عدد ٤٩ ص ٧٤ عام ٢٠٠١.

٣٣- مجلة الاجتهاد: عدد ٤٩ ص ٧٤ عام ٢٠٠١.

٣٤- قباني: أساطير ص ١٩١.

٣٥- نفس المرجع ص ١٤٠ - ١٤١ .

٣٦- نفس المرجع ص ٢٠٩.

٣٧- سعيد: الاستشراق ص ٤٢.

٣٨- مجلة الاجتهاد عدد ٤٩ ص ٢٣٦ بيروت ٢٠٠١.

٣٩- قباني: أساطير ص ٢١٠ وسعيد في الاستشراق ص ٣٨.

٤٠ - سعيد: الاستشراق ص ١٣١.

٤١- نفس المرجع ص ٥٤.

٤٢- نفس المرجع ص ١٢٩.

٤٣- نفس المرجع ص ٦٩و٧٩.

٤٤- حنفي: مقدمة في علم الاستغراب ص ٥٥٠.

٤٥- مجلة الاجتهاد عدد ٤٩ ص ٢٣٦ بيروت ٢٠٠١.

٤٦- سعيد: الاستشراق ص ١٣٢.

مراجع البحث

١- د. إدوارد سعيد: الاستشراق - بيروت ط ٣ ١٩٨٤.

٢- رنا قباني: أساطير أوروبا عن الشرق دمشق ط ٣ دار طلاس ١٩٩٣.

٣- مجلة الاجتهاد في بيروت العدد ٣٧ تموز ١٩٩١ و ٣٠ و ٣١ عام ١٩٩٦ و ٤٩ عام ٢٠٠١ و ٥٠ / ٥١ عام ٢٠٠١.

٤- مجلة الناقد في لندن الأعداد: ٦٨ شباط ١٩٩٤- والعدد ٣٧ تموز ١٩٩١.

٥- أحمد دياب: أضواء على الاستشراق والمستشرقين - القاهرة ١٩٨٩.

٦- مجلة الفكر العربي - بيروت العدد ٣١ و ٣٢ عام ١٩٨٢.

٧- برنارد لويس: الإسلام والغرب - بيروت ١٩٩٤.

٨- د. إمام عبد الفتاح إمام: الطاغية - الكويت ١٩٩٤.

٩- محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب بيروت ١٩٩٥.

١٠- د. حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب - بيروت ١٩٩٢.

١١- سَذدرن: نظرة الغرب إلى الإسلام في القرون الوسطى ليبيا - طرابلس ١٩٧٥.

١٢- محمد أركون وغيره: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه- بيروت ١٩٩٤.

١٣- عبد الغفار مكاوي: جذور الاستبداد قراءة في أدب قديم - الكويت - ١٩٩٤.

١٤- مجلة الوحدة - الرباط - عدد ٥٤ عام ١٩٨٩.

٢٠٧

نظرات في إبداعات ابن خلدون

خير الدين محمود قبلاوي (*)

١ - ارتقاؤه بالأدب وأساليبه:

كان ابن خلدون يكتب كما يقال إظهاراً للحقيقة، لا إبرازاً للفصاحة، وتكمن قيمة هذه المقولة عندما نتذكر أنه عاش في عصر (٧٣٢ -٨٠٨ هـ ١٣٣٢ - ١٤١٦م) كان الكتّاب والشعراء يحتفلون فيه باللفظ وزينته، والقول وزخارفه، والسبك ومحسناته، حتى غاب المعنى، وغاض الفكر.

(*) كاتب وباحث في التراث العربي (سورية).

- العمل الفني: الفنان جورج عشي.

فقد ارتقى ابن خلدون بالكلمة، واستطاع بقلمه السيّال، وقوّته المفكّرة من النهوض بالأدب، وجعله حُرّاً يضطلع برسالته في روية وإبداع، وجمال في الألفاظ، وبراعة في التراكيب، وصياغة المعاني المقصودة التي يدور حمْلها على محور الإفادة ودقّة التصوير، فقدّم أدباً بديعاً، قلّما جاراه فيه كاتب، وأعني بالأدب هنا ذلك النتاج الفكري والاجتماعي والتاريخي والفلسفيّ والجغرافي الذي قدّمه كتاب العربية عبر العصور.

٢ - علم العمران البشريّ:

يعدّ ابن خلدون رائد علم العمران البشريّ، ارتقى بالفلسفة الاجتماعية والتاريخية إلى مستوى جديد متقدّم، يتسم بالنظرة الواقعية والعلمية والإبداع، حتى قيل عنه: إنّه مؤسس علم الاجتماع.

كان ابن خلدون يدرك تمام الإدراك أنه يضع أصول علم جديد لم يُسبق إليه، وقد وصف هذا العلم بـ « علم العمران البشري»، إذ يقول:

« وكان هذا علم مستقلّ بنفسه، فإنه ذو موضوع هو العمران البشري، والاجتماع الإنساني، وذو مسائل؛ وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد الأخرى، وهذا شأن كلّ علم من العلوم وضعيّاً كان أم عقلياً، واعلم أن الكلام في هذا الغرض مُستحدَث الصنعة، غريبُ النزعة، غزير الفائدة.. وكأنه علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة[١].

وهو كما يقول علم يدرس ما استطاع الإنسان أن يُنجزه في البيئة الحضرية من معالم المدنية والتراث الحضاري وباقي الفنون الحياتية التي سهّلت أمور الحياة للإنسان[٢].

٣ - فلسفة التاريخ:

ويدرس ابن خلدون في مقدمته المجتمع بمراحله التاريخية المتباينة، فهو كما يرى يمرّ بكل مرحلة حضارية تتصل على نحو معيّن بالمرحلة الحضارية السابقة، في بناء تراكمي، يُكمل بعضه بعضاً، ويرى أن دراسة الماضي ترشدنا إلى الحاضر والتنبؤ عن مستقبل المجتمع، وهذا ضرب من دراسة التاريخ الاجتماعي، يمكن ردّه إلى موضوع التاريخ، ذلك البحث الذي برز فيه ابن خلدون قبل غيره من الفلاسفة والباحثين في العالم، يقول في تعريف التاريخ «إنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال؛ مثل التوحّش، والتأنّس، والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من المُلك والدول، ومراتبها، وما يتخلله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش، والعلوم

والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال »(٣).

٤ - ضروب المجتمعات:

ويقسّم ابن خلدون المجتمعات إلى ضروب مختلفة وفقاً لدرجة تقدمها الحضاري والاقتصادي والفني، فهناك المجتمع البدوي الذي يتميز بظاهرة العصبية دعامة المجتمع القبلي، ذي الكثافة السكانية القليلة، وتربط علاقاته الاجتماعية قوةً وتماسك؛ فإذا القبيلة كالأسرة المتواشجة المترابطة، وهو يعتمد على الأعمال اليدوية والزراعة أحياناً، ولا تتوافر فيه معالم العمران الحديث أو المرافق العامة أو وسائل الحضارة، ويكون مستوى العيش فيه متدنياً ، لا تقسيم فيه للعمل ولا تخصص.



وهناك المجتمع الحضري (المدني) الذي يتصف بمستوى اقتصادي عالٍ، وتقدّم ثقافي وفكري وعمراني ، وتكون العلاقات الاجتماعية بين أعضائه ضعيفة، لأنها علاقات عارضة أحياناً أو رسمية محددة أحياناً أخرى، وهو ذو كثافة سكانية، وعلى كلّ حال لا يمكن فهم هذا الضرب من المجتمعات إلا بدراسة المجتمع القبلي(٤)، لأنه مصدر انبثاق المجتمع الحضري، يقول في ذلك: « فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة، ولهذا نجد التمدّن غاية للبدوي يجري إليها، وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها.. ومما يشهد أن البدو أصل الحضر ومتقدّم عليه أنّا إذا فتّشنا أهل مصر من الأمصار وجدنا أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بناحية ذلك المصر وفي قراه..»(٥).

ويرى ابن خلدون أنّ الحركة الاجتماعية في دورة مستمرة، تؤدي وظائفها بشكل آلي وسرمدي، فحيث ينتهي مجتمع معين لابّد أن يبدأ ويتابع الحركة مجتمع آخر.

٥ - ضرورة الاجتماع الإنساني:

ويقــرر أن الاجتــمــاع الإنســانــي ضروري:لأن الإنسان مدنيّ بطبعه، ويؤكد أن عدم كفاية الفرد لنفسه يدفعه إلى التعاون والاشتراك مع الآخرين في حياة اجتماعية، يتضامن أفرادها تضامناً يعدّ من أقوى الدعائم التي يعتمد عليها المجتمع في تـقدّمه والحفاظ على حياته ، لذا يقول: « إن اللّه سبحانه خلق الإنسان وركّبه على صورة لا يصحّ حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته، وبما ركّب فيه من القدرة على تحصيله، إلا أنّ قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير مُوفية بمادة حياته منه.. فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصّل القوت له ولهم»(٦).

وهو يدرس الظواهر الاجتماعية في حالتيها الساكنة والمتحركة ، إذ يكشف النقاب عن عناصر الظاهرة وأجزائها ، ووظائفها وما يتعلق بها من مسائل الدراسة السكونية، كما يُميط اللثام في الوقت نفسه عن حقائق تطورها والقوانين التي تخضع لها في هذا التطور(٧).

٦ - أحوال المجتمعات وتطورها:

ويسعى ابن خلدون إلى تعليل التطوّر الاجتماعي بأكثر من سبب واحد، فهو لا يغفل أثر العوامل الثقافية والاقتصادية والسياسية ، بل يفطن إلى تفاعلها ، ويضيف إليها العوامل الطبيعية الإقليمية والجغرافية ، وقد استطاع أن ينتهي من ذلك كله إلى نظرية شاملة ، توضح انتقال المجتمعات من حال البداوة إلى حال الحضارة ، ويرى أن البادية كما ذكرنا أصل العمران، وأنّ سُكّنَى البدو لا يكون إلا للقبائل التي تجمعها العصبية، وهي تجري إلى غاية هي المُلك، فإذا استقرت المُلك ، وتوطّدت أركان الدولة ضعفت العصبية، وانتقل الحكم إلى شعب آخر ذي عصبية حية نامية(٨)، فهو يقول: « إن الملك والدولة غاية للعصبية ، وإنّ الحضارة غاية للبداوة، وإنّ العمران كله من بداوة وحضارة ومُلك وسُوقة له عمرٌ محسوس»(٩).

وتمرّ الدولة بأطوار مختلفة، وحالات متجدّدة ، ثمّ تزدهر المدينة، وتزخرالدولة بأوجه النشاط العلمي والصناعي والاقتصادي، حتى يظهر فيها الترف والبذخ، ويتسرّب إليها الفساد، ويدبّ في أوصالها الاضمحلال، وهذا ما يؤكد نظرية تعاقب الحضارات ويُؤصّل لها،ثمّ جاء المؤرخ البريطاني « أرنولد تُوينبي » فبلورها وصاغها صياغة حديثة ، وصارت اليوم من المسلّمات في علم فلسفة التاريخ.

٧ - علم الاجتماعي الصناعي:

ولابُدَّ من التنويه إلى أن ابن خلدون هو أول من كتب في علم الاجتماع الصناعي، إذ بحث في المعاش ووجوبه من الكسب والصَّنائع، وما يعرض في ذلك من الأصول، وأقرّ أنّ الكسب هو قيمة الأعمال البشرية، وإنّ ميدان هذا العلم هو دراسة تطوّر الإنتاج من الشكل المُبسّط في المجتمع التقليدي، إلى الشكل المركّب المعقّد في المجتمع الحديث الذي يعدّ العلم والتقنية أهم مظهر من مظاهره، يقول ابن خلدون:

« إنما الحضارة هي تفنّن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوه (الترف) من المطابخ والملابس والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله. فلكلّ واحد منها صنائع في استجابته والتأنّق فيه تختصّ به، ويتلو بعضها بعضاً»[١٠].

٨ - آراؤه في التعليم والتربية:

وتعدّ الأفكار التربوية في المقدمة مهمة للغاية، وهي تشكل نظرية جديدة في التربية، لما تقدّمه من معالجة للتربية من وجهة نظر اجتماعية، وعدّها مؤشراً على الرقي والتحضّر.

فقد رأى ابن خلدون أن العلم والتعليم طبيعيان في العمران البشري لأن الإنسان يتميّز عن الحيوان بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معيشته، ويبحث في تقسيم العلوم، ويبيّن أهميتها لحياة الإنسان، ويستعرضها علماً علماً، وله آراء سديدة حول أخطار الشدة على المتعلّمين وآثارها النفسية، فهو يطالب بالرفق بهم، كي لا يعتادوا الخوف والكذب والمهانة، وله كثير من الآراء القيّمة المتعلّقة بمسائل مهمة كالتربية الجمالية والأخلاقية، وتعليم اللغة والشعر، ومن آرائه في التعليم والتربية قوله « اعلم أنّ تلقين العلوم للمتعلمين إنما يكون مفيداً إذا كان على التدريج شيئاً فشيئاً وقليلاً قليلاً.. ويُقرّب له في شرحها على سبيل الإجمال، ويراعى في ذلك قوة عقله واستعداده لقبول ما يورد عليه.. وعند ذلك يحصل له ملكة في ذلك العلم»[١١].

٩ - رأي العلماء المعاصرين:

ونظراً لما أبدعه ابن خلدون من منهجية سديدة، فقد كان موضع إعجاب العلماء وتقديرهم في تلك الحقبة التي عاصرها، وقد تضاعف هذا الإعجاب عبر التاريخ، فاستحوذ على إعجاب العلماء الأوربيين من ألمان وفرنسيين وإنكليز وإسبان، ففي بعض الاستقراءات يتضح بأن إعجاب الألمان مثلاً به، جاء نتيجة تذوقهم لروعة أسلوبه، وعمق تفكيره، وصواب نظراته الاجتماعية، والسياسية، والتربوية، واستوعبوا ذلك من خلال الترجمة التي قام بها المستشرق

الألماني «فون هردر»، والتي تناول فيها الدراسة التحليلية لفلسفة ابن خلدون للمجتمع والعصبية والدولة . ولم يخف علماء الغرب وفلاسفته إعجابهم واعترافاتهم بتفوّق هذا الفيلسوف العربي، وقد سجّلت دراساتٌ وأبحاث هذه الاعترافات على لسان كبار الكتّاب والباحثين من الذين يهتمون بدراسة التراث العلمي الأصيل الذي خلّفه ابن خلدون ، والذي يؤكد جملة وتفصيلاً اجتهاداته المثالية.

يقول المستشرق ليفي بروفنسال» إن صفات العبقرية عند صاحب المقدمة تتجلى في كونه أحرز قصب السبق في مجالات المعارف الإنسانية، مما جعله في مسار يثير نزعة المعاصرين له من المؤرّخين، مسار حدّد فيه لنفسه مكانته الخاصة المرموقة في مصاف العظماء».

وقال عنه أستاذ الفلسفة تياي» ترك لنا تآليف قيّمة، يمكن لنا أن نقول عنها: إنها لم تُثْرِ الآداب العربية وحدها، بل التراث الثقافي للإنسانية جمعاء، إنه مؤسس علم الاجتماع، وباعث فلسفة اجتماعية جديدة، كما أنه المُؤسس الحقيقي للمنهجية التاريخية.. إن كتاب المقدمة وكتاب العبر لابن خلدون عمل نادر ، ومجهود قيّم موجه للناس جميعاً. لا لنخبة من المفكرين أو إلى جماعة محددة من الفلاسفة»(١٢).

١٠ - تأثر الفكر الأوروبي به:

ولم يقف الأمر عند حدّ الإعجاب بل امتدّ إلى التأثّر والاقتداء بالعلامة ابن خلدون ، الذي وضع أسس فلسفة التاريخ ودعائمها ، ومن الرواد الذين تأثروا بفكره وفلسفته الألماني» فون هردر» الذي أشار إلى تطورّ الحياة ونموّها بشكل مستمر، وأن تقدم الإنسانية ينبع من عملية واحدة، لها هدف واحد، وتتعلق بجميع الأمم.

وكذلك تأثر بفكره « هيجل» الذي افترض أن تفسير التاريخ بالقانون الجدلي للتقدم ، ذلك التقدم الذي يساعدنا على دمج التناقضات والأضداد في العالم وتوحيدها والتوفيق بينها، وتكوين مجموعة غنية لها شرعيتها وقانونيتها النسبية؟

كما يشير «هيجل» في كتابه «فلسفة الحق» إلى أنّ الدولة وليدة الأسرة ، وأن المجتمع المدني وليد الأسرة أيضاً ، ولا توجد في المجتمع أسرة واحدة، وإنما توجد أسر متعددة تجتمع فيما بينها، وتكوّن المجتمع المدني الذي نعرفه(١٣).

وممن استفاد من فكر ابن خلدون «مالتيس» في نظريته التي اشتهر بها، وهي نظرية تزايد السكان، فقد استخلص من دراساته لظاهرة التزايد البشري أن السكان يتزايدون كلّ خمس وعشرين سنة بنسبة متوالية هندسية، وقد تعرّض ابن خلدون لهذه النظرية، وإن لم يُعْنَ بتفعيل

الحديث عن أجزائها، ووضع قانون محدّد لها[14].

١١ - الختام:

لا أعتقد أن هذه العجالة كافية لأن تعطي ابن خلدون حقّه، لأن عبقريته تستحق البحث والتقصّي بشكل أوسع، وإن نظرةً شمولية لفكره المنهجي ونظراته السديدة، والعمل على تحليل العبقرية والنبوغ لديه عملٌ يستوجب الاستيعاب الكامل لإبداعاته في مجالات لها اتصالها بنشاطات الفرد والدولة والأسرة والمجتمع.

الحواشي

١ - المقدمة : ٦٢.

٢- المقدمة : ٤١.

٣- المقدمة : ٤٥.

٤ - علم الاجتماع : د . عدنان مسلم: ٢٧.

٥ - المقدمة : ٦٧.

٦ - المقدمة : ٦٩.

٧ - علم الاجتماعي : مسلم : ٢٨.

٨ - المذاهب الفلسفية : د. عادل العوا : ٢٠٧.

٩ - المقدمة: ٧١.

١٠ - المقدمة : ٧٥، وانظر : علم الاجتماع : ومسلم : ١٥٠.

١١ - المقدمة : ٧٦ ، وانظر : تاريخ التربية : د . حلاق والجندي : ١٣١.

١٢ - نظرات في الفكر المنهجي : علال البوزيدي : مجلة الأمة العدد : ١٨ سنة ١٤٠٢هـ.

١٣ - علم الاجتماع : د . مسلم : ٣٢.

١٤ - نظرات في الفكر المنهجي : البوزيدي.

❖ ❖ ❖

الرواية السورية وإشكالية الآخر

د.ماجدة حمود (*)

المقدمة

ستعالج هذه الدراسة إشكاليتين تتعلقان بالآخر، الأولى بصفته مؤثراً أدبياً وفكرياً أسهم الاحتكاك به في نشوء الرواية العربية ومن بينها السورية، والإشكالية الثانية تتعلق بجماليات بناء الشخصية الروائية، التي تقوم على تعدد الأصوات، فقد لاحظنا إلغاء صوت الآخر في الرواية، في أغلب الأحيان، فافتقدنا التعدد، وطغى صوت واحد هو (أنا) المؤلف! وتكاد تشمل هذه الإشكالية الرواية العربية وليس فقط الرواية السورية!

(*) أديبة وناقدة من سورية.

- العمل الفني: الفنان أنور الرحبي.

الإشكالية الأولى: الآخر ونشوء الرواية السورية:

عرفت الثقافة العربية فن الرواية بمعناه الحكائي البسيط، لكنها لم تعرفه بالمعنى الحديث لهذا المصطلح إلا بعد معايشة الآخر والاطلاع على إبداعه عن طريق التلقي المباشر بلغته أو بوساطة الترجمة، وهذا ما لحظناه في مرحلة نشوء الرواية العربية، حيث كان البحث عن الملامح الفنية الخاصة بهذا الفن قد تم في إنجازات الآخر المبهرة في هذا المجال لا في الموروث الثقافي العربي، لهذا لم يتأسس هذا الفن في سورية وغيرها من البلدان العربية إلا بعد أن زاد الاحتكاك بالآخر سواء عن طريق السفر والدراسة أم عن طريق اتساع حركة الترجمة!

تبرز الإشكالية حين يرفض بعضهم هذا الرأي، إذ يرون أن فن الرواية فن أصيل لدينا، يشكل جزءاً من موروثنا السردي «ألف ليلة وليلة» وكتب السيرة والتاريخ، وقد أخذه الغربيون عنا، كما أخذوا كثيراً من العلوم والفنون! هنا نذكر بالموقف الرافض لألف ليلة وليلة، والنظرة الدونية لها من قبل النقاد وأهل التربية الصالحة!

لكن لو ابتعدنا عن هذه الآراء النظرية وتأملنا تجربة الرواية السورية في مرحلة الريادة نلاحظ أنها كانت نتيجة التأثر بالآخر الغربي، إذ يلاحظ أنه لم يظهر أثر الموروث السردي العربي إلا حين بدأت تتضج الرواية، بعد أن تبين للروائيين العرب اهتمام الغرب بهذا الموروث وتأثرهم به، وخاصة «ألف ليلة وليلة».

إن ظروف نشأة الرواية الغربية تختلف عن الرواية العربية، فقد نشأت نتيجة للحياة الحديثة، التي غادرت بساطة الحياة، وبدأت تعيش تعقد العلاقات الاجتماعية والاقتصادية وتشابك المصالح وصراع العقائد والأفكار! لهذا تعد الرواية ابنة المدينة الغربية، حيث بزغت فيها طبقة وسطى، تعنى بالتعليم وتملك المقدرة على شراء الكتب، كما تملك وقت فراغ يتيح لها القراءة، في حين نشأت الرواية العربية على يد الطبقة الأرستقراطية، إذ أتيح لها الاحتكاك بالغرب، لهذا لاحظنا أن معظم رواد الرواية العربية من هذه الطبقة التي استطاعت السفر والدراسة في أوروبا.

وقد أرسلت هذه الطبقة أبناءها الذكور إلى الغرب، ولم تفكر بإرسال بناتها إلا بعد فترة طويلة من الزمن، من هنا قد يصح القول بأن الرجل العربي قبل المرأة عانى صدمة اللقاء بالآخر، واستطاع الانغماس في الحياة الحديثة الغربية، وبحث قبلها عن سبل الخروج من مستنقع الانحطاط، إذ فتح عينيه على عالم مختلف، يزخر بأنماط جديدة للحياة، مما يحفّزه لمحاكاتها!



لهذا لن نستغرب أن تكون الريادة لفن الرواية، بالمعنى الفني للمصطلح، من نصيب الروائي السوري شكيب الجابري الذي ولد في حلب لأسرة ارستقراطية، ودرس في مدارس خاصة لبنانية، ثم ذهب إلى ألمانيا للدراسة، فحصّل شهادة الدكتوراه في الكيمياء من جامعة (برلين) [1] وقد أصدر روايته الأولى «نهم» عام (١٩٣٧) ثم أصدر بعدها ثنائية «قدر يلهو» (١٩٣٩) و «قوس قزح» (١٩٤٦) «وداعاً أفاميا» (١٩٦٠) و «قدر يلهو» (١٩٨٠) إلا أنه ظل ينوء تحت أثقال البدايات، وهي أثقال فنية وفكرية قد تكون نتيجة الانبهار بالآخر! وانشغال الأديب بمناصب سياسية عليا في حقول الإعلام والصناعة والعمل الدبلوماسي، مما شغله عن تطوير ذاته، ومراعاة المتطلبات القاسية لفن الرواية، إذ من المعروف أنه فن يحتاج إلى الفنون الأخرى، كما يحتاج إلى العلوم الإنسانية والخبرة الحياتية، أي يحتاج إلى اتساع الأفق الإنساني والثقافي معاً!

لكن مع جلاء المستعمر الفرنسي عن سورية (١٩٤٦) بدأت ملامح الحياة الحديثة تتشكل، فاتسعت مدينة دمشق، وبدأت نهضة تعليمية وعمرانية بالظهور كما بدأت حركة الترجمة عن الأدب الغربي تنشط في مصر ولبنان ثم في سورية، حيث كان التبادل الثقافي العربي في تلك الفترة في أوجه، لهذا وجدنا رائدة الرواية النسوية وداد سكاكيني قد عاشت في القاهرة فترة من حياتها، تهدي مصر (التي سبقت سورية في التأثر الغربي) مجموعتين قصصيتين «بين النيل والنخيل» و «الستار المرفوع» فهي ترى أن عروقها الأولى قد رواها النيل وبعث فيها الخير والأمل والفن! إذ كان الرواد على مايبدو يرون في مصر رسالة فكرية وفنية تحملها إلى «شرق العرب» [2]، وقد أصدرت

سكاكيني روايتها الأولى «أروى بنت الخطوب» (١٩٥٠) وروايتها الثانية «الحب المحرم» (١٩٥٢) فلاحظنا أنها تحمل أيضاً أثقال البدايات، إذ عانت لغتها الروائية من طغيان العاطفة والترهل اللغوي والفكري في البناء الفني، بسبب المصادفات العجيبة والمواقف المفتعلة، مما أشاع الملل في فضائها الروائي!

وهكذا أسعف الرواية السورية الانفتاح على الثقافة الغربية والتواصل مع الثقافة العربية الحديثة التي تزعمتها مصر، لهذا كانت معظم رائدات الرواية السورية (ألفة الأدلبي، سلمى الحفار الكزبري، كوليت خوري...) ينتمين إلى الطبقة الغنية التي بإمكانها تجاوز الحدود الضيقة والأطر التقليدية، وتستطيع أن ترسل بناتها للدراسة في المدارس، وتشجعهن على العلم.

ورغم أن هذه الطبقة بدت أكثر احتكاكاً بثقافة الآخر الغربي لإتقانها لغته، إلا أن هذا لا يعني انسلاخاً عن هموم الوطن، وممالأة للمستعمر! لهذا كان معظم أبنائها في طليعة رواد التحرر الوطني والاجتماعي! بفضل انتمائهم إلى أسر عريقة جمعت بين الطموح إلى الحياة الحديثة والأصيلة (كوليت خوري حفيدة المناضل فارس الخوري مثلاً).

من هنا يمكننا القول بأنه مع الخطوات الأولى للرواية السورية في الخمسينيات والستينيات كان من الصعب أن نجد روائية تنتمي إلى الطبقة الفقيرة، في حين وجدنا روائياً ينتمي إلى هذه الطبقة (حنا مينة) فقد كان ضغط التقاليد والتخلف على المرأة الفقيرة أكثر من الغنية، يكفي أن نشير إلى معارضة الأهل لتعليمها، فالعلم، حسب رأي التقليديين يزيدها استرجالاً أو تشبهاً بالرجال، و يزيدها غروراً، كما أنهم يخافون أن تستعمل المرأة الكتابة والقراءة في مواضيع لا تليق بها أو بأهلها، وحجتهم في ذلك أن الدين الإسلامي يمنع تعليم المرأة [٣] فهم يجهلون أن الإسلام جعل طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة.

لكن تطور المجتمع سيتيح لنا رؤية كاتبات فيما بعد لا ينتمين إلى تلك الطبقة الغنية، وذلك بفضل انتشار التعليم وشيوع الترجمة عن الآداب الغربية، فزاد إقبال المتلقي على الفن الروائي، كما زاد إقبال المبدعين من الجنسين على هذا الفن، حتى شكل الفن الروائي طموحاً إبداعياً لكثير ممن مارسوا القصة القصيرة وحتى الشعر.

ولكن ثمة سؤالاً يطرح نفسه: بما أن الرواية السورية مدينة في نشوئها للآخر الغربي هل كانت بمنأى عن الاستلاب الثقافي الغربي؟ هل اكتفى الروائي

باستيراد الشكل الفني الجديد بمعزل عن السياقات الفكرية والاجتماعية التي أسهمت في نشوئه؟

يلاحظ المتأمل أن كثيراً من المبدعين السوريين (مطاع الصفدي، صدقي اسماعيل، حنا مينة، حيدر حيدر...) كانوا أبناء الفكر الغربي (القومي، الوجودي، الماركسي...)، [4] لكننا لمسنا طموحاً لدى بعضهم نحو الأصالة وتجاوز مرحلة التقليد، فمثلاً نجد مطاع الصفدي أحد أبرز رواد الرواية السورية يعلن رفضه تصنيفها ضمن أي مذهب أوروبي، لأنها تمتلك مذهباً خاصاً بها، كما يرفض أن يكون التأثر بالغرب نوعاً من العدوى أو التقليد السطحي، فأكد على ضرورة أن تكون لنا ثروتنا الخاصة من الإحساس الفني الذي من شأنه أن يبني الإنسان العربي من الداخل، لهذا رأى أن مهمة الفن العربي المعاصر تكمن في التعبير عن هذه الشخصية الداخلية، وأن يبرز تنوعها، ويمنحها رهافة أصيلة، تكشف عن السر دون أن تمزق عتمته، وتكشف عن المطلق دون أن تحده، فهي معنية بتقديم **«صيرورة الواقع الانقلابي من خلال الإشكال الوجودي الذي يعانيه أبطالها، إنما تدعهم يتنقون أنفسهم بحسب شدة وعيهم لشرطهم الثوري.»**[5].

يقع مطاع الصفدي في التناقض ليس فقط في تلك المفارقة بين الطموح النظري والفعل التطبيقي أي الإبداع الروائي، وإنما في التنظير أيضاً، فنلاحظ محدودية الرؤية، التي تحصر الشخصية في إشكال واحد مستورد من الرؤية المستمدة من الوجودية للإنسان، كما تحصرها في وظيفة واحدة هي الثورة، فتلغي وظائف أخرى تقوم على الحوار أي الانفتاح على الذات والموروث بقدر انفتاحها على الآخر!

إذاً بما أن الروائي كان منبهراً بإنجازات الآخر الإبداعية والفكرية فإننا لن نستغرب سيطرة الرؤية الواحدة أي الصوت الواحد عليه ومحاولة قمع الأصوات الأخرى التي تحمل رؤى مخالفة لما يتبناه! فهو أسير مرحلة البدايات بكل ما تعنيه من انبهار بالآخر المتفوق، الذي يشكل نموذجاً لتجاوز التخلف الذي يعانيه المبدع العربي!

الإشكالية الثانية: الرواية السورية وتعدد الأصوات:

يتطلب فن الرواية قدرات خاصة تستطيع نقل الواقعي إلى الجمالي، وربما كانت معاناة الرواية السورية تكمن في ذلك القلق بين مصداقية الواقع وجمالية تحويله إلى فن، فهي بحاجة إلى أيدي ماهرة تستطيع نسج خيوطه المتشكلة من فضاءات متعددة (لغوية، فكرية، بيئية...) مما يتطلب قدرة غيرية للمؤلف، تمكنه من تجاوز ذاته والسماح للآخر بالتعبير عن ذاته بحرية،

فنسمع الشخصية عبر لغتها الخاصة التي هي وليدة ظروفها وثقافتها، وبذلك تتعدد اللغات التي من المفترض أن تكون من بينها ما يناقض وجهة نظر المؤلف!

من هنا يحتاج الروائي إلى امتلاك ثقافة استثنائية، تمكنه من تقديم وجهات نظر متعددة، وامتلاك سعة أفق تسمح له تقديم وجهة نظره الخاصة بطريقة تبدو كغيرها (أي تلك الرؤى المخالفة له) فتسمع صوته كما نسمع الأصوات الأخرى!

إذاً تحتاج هذه الجمالية إلى امتلاك وعي منفتح على كل الاتجاهات الفكرية، فينأى الكاتب عن التعصب لفكره الخاص، ويتسامح مع وجهات النظر المناقضة له، وهنا نشير إلى أن اتساع الأفق الفكري لابد أن يصاحبه عمق إنساني، يتيح للكاتب أن يسمع بقلبه للخاطئين والمجرمين، كما يسمع للأبطال الخيريين، فيتيح لوجهي الحياة فرصة التعبير وتقديم ما يضطرب في أعماقهم من مشاعر ورؤى، فتتجسد لنا الشخصية ببعدها الإنساني وبجوانبها السلبية والإيجابية!

لهذا كان باختين معجباً بدستويفسكي الذي أسمعنا صوت المؤمن والمتشكك، كما أسمعنا صوت القديس والسكير، والجاهل والفيلسوف! فقدّم في روايته «**اللغة المزدوجة الصوت والمتعددة الاتجاهات، فضلاً عن كونها كلمة أشبعت داخلياً بقيمة حوارية، وكلمة غيرية، الجدل الخفي، الاعتراف المزين بالجدل، والحوار الخفي، وفي الوقت نفسه ليس لديه كلمات موضوعية...**»[٦] تبدو غريبة عن ذات الشخصية وسماتها النفسية والاجتماعية والثقافية بكل ما تعنيه من نبض المعاناة الفكرية والوجدانية.

يلاحظ المتأمل أن تعدد وجهات النظر لا تشمل الآخر فحسب، بل قد نجدها لدى الشخصية الواحدة، فأفكار الشخصية تتغير حسب الحالة النفسية والعمرية والثقافية...إلخ من هنا فإن جمال الشخصية بما يصطرع في داخلها من أفكار متناقضة ومشاعر متباينة، تضفي إيقاع الحياة على فضاء الرواية!

إن مثل هذه التقنية لن يستطيع امتلاكها أي كاتب يتبنى رؤية شمولية، يجهل ماعداها، أو يحتقر ما يخالفها، فينطق شخصياته بلغة يؤمن بها، ويقمع أي لغة نقيضة لها، وبذلك يسيطر على روايته صوت واحد، يدفعه إلى ممارسة الإرهاب الفكري على كل ماعداه! وبذلك يقتل حرية التفكير لدى الشخصية، وبالتالي قد يقتل إمكانية بنائها جمالياً، إذ يحرمها من نبض الحياة والتنوع، الذي يضفي جمالاً خاصاً على الحياة الروائية، كما يحرمها من اللغة الإيحائية، ليفرض عليها لغة التلقين، وهذا ما فعله حنا مينة حين جعل أبطاله «**أشبه**

بمقولات ذهنية أو بتوسطات أيديولوجية ناجزة، تجسدت في ملامح بشرية، وحالت دون رؤية الملامح البشرية الحقيقية في الواقع نفسه.» [٧] فانتزع إنسانية الشخصية وأدخلها في عوالم الجمال المطلق والقوة الكلية والنقاء التام!

لعلنا لا نتسرع بالحكم حين نقول بأن معظم الروائيين السوريين، بل العرب أيضاً، عانوا من هذه الإشكالية، فلم يسمحوا للآخر الذي يخالفهم الرأي بالتعبير عن وجهة نظره، فمنحوا وجهة نظرهم التي يؤمنون بها للشخصية الرئيسة وتماهوا معها، حتى بدت الرواية جزءاً من سيرتهم الذاتية، يجدون فيها فرصة لتلميع رؤاهم الخاصة، معتمدين في ذلك على راوٍ كلي المعرفة، يفرض رؤية واحدة، يسبغها على البطل المتماهي بـ (أنا) المؤلف، التي لا يأتيها الباطل لا من أمامها ولا من خلفها! لهذا وجدنا حيدر حيدر ينتصر في روايته التي ظهرت في الثمانينات (١٩٨٣) «وليمة لأعشاب البحر» [٨] لرؤيته الماركسية، ويمنحها للبطل «مهدي جواد» في حين تبهت وجهة نظر الآخر المخالف (الحاج محمد) فيمارس عليه الكاتب القمع الفكري، إذ لا يتيح له فرصة التعبير عن رؤيته الخاصة، كما يمارس القمع الجمالي حين يرسمه بطريقة بشعة وساخرة، كي ينفر المتلقي منه مادام لا يؤمن بوجهة نظر المؤلف فنجد «**الحاج محمد مليء كرشه بنور الله وتقواه**»

إن فرض رؤية الكاتب تجلت أكثر ما تجلت في سيطرة اللغة الشعرية على جميع الشخصيات، حتى إنه ينطق الطالبة في المدرسة الثانوية بلغة أستاذها المثقف!

لو تأملنا رواية نبيل سليمان «مجاز العشق» (التي ظهرت في أواخر التسعينيات عام ١٩٩٨) لاستطعنا أن نلمح محاولة الكاتب لفسح المجال أمام صوت آخر غير صوت الشخصية المحورية (فؤاد) عبر شخصية ثانوية هي (شهاب الوزير) التي تشكل نقيضاً لكل طروحات البطل! سيجهض هذه المحاولة طغيان صوت (فؤاد) إذ لم يسمح الروائي للآخر أن يكون له صوته الخاص إلا لحظات سريعة، فلا تتضح وجهة نظره لدى المتلقي، ويفقد ملامحه الخاصة، مما يبعد الرواية عن جماليات التعدد، فتتحول إلى ما يشبه السيرة الذاتية، إذ طغى صوت واحد هو صوت **البطل فؤاد** المتماهي بصوت الروائي نبيل سليمان، فنجد كليهما منشغلاً بالكتابة (إبداعاً وبحثاً) حتى إن البطل ينطق بمعاناة الروائي الإبداعية [٩]

كما نجده يتبنى الأسس النظرية نفسها، خاصة حين تحدث عن نظرية الرواية وطريقة إبداعها «**أحاول أن أصب الأساطير فوق البحث لأصل إلى رواية لا تشبه**

غيرها» فهو يرغب في إبداع شكل روائي جديد، لمسناه لدى المؤلف في كتابه «بمثابة بيان روائي» الذي حدّد فيه طموحه الإبداعي، فالرواية الفنية «**تمتح من معاناة صاحبها الروحية والنفسية والفكرية، وفي صلب هذه المعاناة الإبداع في الشكل...**» (١٠)

حتى صوت المرأة التي تعمل في الرقابة والتفتيش الأرملة (**صبا**) بدت لنا في بداية الرواية شخصية موازية لشخصية فؤاد مستقلة، لكن حين تقع في حب البطل (**فؤاد**) تضيّع **صوتها** الخاص، وتبدو أقرب إلى التبعية، فتتبنى وجهة النظر التي **يتبناها الرجل، باعتقادنا**، لهذا بدا لنا مشهد الإجهاض مشهداً غير مقنع، لأنه لا يجسد لنا أعماق المرأة وطبيعتها التي تتجلى عادة في حرصها على الأمومة، خاصة أنها عانت من العقم في زواجها السابق.

إننا نفتقد في حوارها الداخلي ما يهبها خصوصيتها، فلا نجد ذلك الصراع الذي يدور في أعماق المرأة حين تقرر الإجهاض، دون أن تصغي إلى صوت الأمومة في داخلها، فيحس المتلقي كأنه يسمع صوت الرجل الباحث عن المتعة فقط في علاقته مع المرأة، لهذا يرفض رباط الزواج وقيود الأبوة!!

أعتقد أن هذه الرؤية تجرد المرأة الشرقية المثقفة من خصوصيتها، لتجعلها صدى لرؤية الرجل المثقف، الذي استلبته ثقافة الآخر، ولم يعد يهمه الماضي، فيتباهى برفض التقاليد، لذلك نسمع (صبا) تردد ما أملاه عليها صوت المؤلف، أي رؤيته في تحرر المرأة باعتقادنا «**الماضي لا يأسرني يا أستاذ نمرود؛**

انظرها أنا برفقة صديقي فؤاد ليس زوجي ولا أظنه سيكون» (١١)

لكننا في رواية خيري الذهبي التي ظهرت (٢..٥) «لو لم يكن اسمها فاطمة» (١٢) سنجد الكاتب بدأ **يطلق سراح صوتها الخاص!** فتواجه (فاطمة) زوجها (ركني) بمنطق أقوى من منطقه، رغم انتمائها للسياق الثقافي نفسه، إذ ترد عليه بلغة دينية (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق) لتعزز تمردها على زوجها حين أراد أن يلزمها مقابلة الصحفي الأجنبي!

لكن هذا الإطلاق لم يكن تاماً، إذ سنلمح أيضاً طغيان صوت المؤلف، حين يسلط الضوء على مواقفها المتمردة، التي تتناسب ورؤيته الفكرية ورغبته في تحرر المرأة وفق نموذج يؤمن به، في حين يلمح بسرعة إلى تحول البطلة إلى الضفة الأخرى التي قد لا يؤمن بها (الدين) بعد أن رأت عشيقها مع ابنتها! وبذلك لا يستطيع المتلقي معايشة أزمتها الروحية، كما عايش تمردها!

الرواية النسوية وتعدد الأصوات،

عانت الرواية النسوية من طغيان صوت (الأنا) فلو تأملنا ملامح البطلة الأساسية لدى الروائية السورية لوجدناها تحمل الملامح والصفات والمؤهلات الثقافية ذاتها التي تحملها المؤلفة حتى إنها تشاركها الانتماء الحزبي والعمل والحياة في المنفى بعيداً عن الوطن (حميدة نعنع) وقد تشاركها معاناتها الاجتماعية كالطلاق مثلاً (هيفاء بيطار)!

رغم ذلك التماهي بين الكتابة وبطلتها **لم تجرؤ أية كاتبة** سورية على منح اسمها لبطلتها، **كما** فعل الروائي نبيل سليمان، حين منح اسمه بطل روايته «المسلة» (١٣)

وبذلك ينطلق صوت المؤلفة حراً عبر **صوت بطلتها، يجسد** قهرها كما يجسد أحلامها في تجاوز بؤس واقعها، لهذا كان صوت المرأة متجسداً عبرشخصية محورية، ذات سمات نرجسية تعكس إحساس المرأة المبدعة بالتميز، ولاشك أن هذه النرجسية نوع من التعويض عن إحساس الغبن والقهر الذي مازالت تتعرض له المرأة، لذلك لن نستغرب أن تصبح نادية (بطلة حميدة نعنع في رواية «من يجرؤ على الشوق») الأمل في إنقاذ أمتها العربية! أما بطلة أنيسة عبود (عليا في «النعنع البري») فتختصر كل النساء و «**تملأ المدينة حضوراً وحياة وجمالاً**» وبذلك أحاطت المرأة هالة أسطورية، تجعلها محور الكون!

نلمس إحساس المؤلفة بتورم الذات، كما لمسناها لدى المؤلف، هنا نتساءل هل **النرجسية** قدر المثقف العربي؟ هل نستطيع أن نجد روائياً مبدعاً في تقديم أصوات متعددة دون أن يتخلى عن نرجسيته؟ أليس من النادر أن يحصل هذا!!؟

هنا نلفت الانتباه على أننا لا نطالب المبدع بالتجرد من ذاته، فهذا أمر يكاد يكون مستحيلاً، لكننا نطالبه بأمر يشكل صلب الإبداع الروائي: وهو أن **يفسح المجال للأصوات التي تتبنى رؤى مخالفة له، كي تعبر عن صوتها الخاص في روايته، فلا يطفئ صوته أي رؤيته للحياة عليها، وبذلك يتعامل بشكل ديمقراطي مع شخصياته مفسحاً لها المجال نفسه التي يفسحها للشخصية التي تتبنى وجهة نظره!**

وقد لاحظنا أن الكاتب، في كثير من الأحيان، حين ينأى عن خصوصيته فإن خطابه الروائي يسقط، غالباً، في التعميمات ومتاهات الرموز، دون أن يفلح في مد الجسور بين لغة الهم الخاص والهم العام (كما رأينا مثلاً في رواية ماري رشو «الحب في ساعة غضب») لذلك بدا لنا الفضاء الرمزي لدى هذه الكاتبة فضاء روائياً هشاً، يفتقد الجاذبية الفنية!

كذلك لاحظنا أنه قلما تقدم الكاتبة

صورة موضوعية للرجل، إذ لا تسمح بتقديم صوته الخاص بكل سلبياته وإيجابياته، فتضيع ملامحه الحقيقية وخصوصيته، كما ضاعت ملامح المرأة وخصوصيتها لدى الروائي، لذلك ألصقت الكاتبة بصورة الرجل عدة صفات ذات دلالات سلبية، تكاد تنزع منه الملامح الإنسانية!

إن المتتبع للعلاقة بين الرجل والمرأة في الرواية النسوية السورية يمكن أن يلاحظ أنها **علاقة مشوهة**، حتى إننا نكاد نفتقد وجود علاقة سوية مع الرجل، فالكاتبة حين تبدو متعاطفة معه، تمنحه صفات أنثوية (كما فعلت حميدة نعنع) وحين تتوتر علاقتها به تمنحه صفات وحشية! (كما فعلت هيفاء بيطار في «أفراح صغيرة أفراح أخيرة»)

وغالباً ما نجد الكاتبة قد منحت بطلتها قدرات أسطورية تضمن لها التفوق الكاسح على الرجل، لا في العاطفة مجال المرأة الأزلي، بل أيضاً في مجال الهم الوطني الذي يكون، غالباً، من اختصاص الرجل في مجتمعنا، وهذا ما قدّمته حميدة نعنع في رواية «من يجرؤ على الشوق»!

وقد نجد الكاتبة خاضعة للسياق الاجتماعي، خاصة تلك الموروثات التي تستهين بالمرأة، لذلك حين ترسم شخصية متفوقة على الرجل وتلتحم بقضايا الوطن **يتم إلغاء خصوصيتها الأنثوية**، إذ لابد أن تمتلك صفات الرجل لتستطيع المشاركة في الحياة العامة (مثال ذلك شخصية نادية في رواية «من يجرؤ على الشوق) لحميدة نعنع، كما يتم إلغاء صوت الرجل الخاص ليقترب من صفات الأنوثة كل ذلك لتأكيد نزعة التفوق لدى الكاتبة! فتجعل صوت الشخصية النسوية أقوى من صوت الرجل (هذا ما رسمته غادة السمان في «كوابيس بيروت» أنيسة عبود في «النعنع البري» هيفاء بيطار في «قبو العباسيين»)

وهكذا فالكائن المضطهد (في الحياة كما في الإبداع) لايمكن أن يرى الأمور رؤية موضوعية لابد أن يسقط اضطهاده على الآخر قد لا يكون مسؤولاً عن هذا الاضطهاد!

من هنا نستطيع القول بأننا قلما نسمع **صوت الرجل الخاص به**، فصوت المرأة المثقفة (الذي هو صوت المؤلفة) يعلو على كل الأصوات في فضاء الرواية النسوية، لذلك نكاد نفتقد صوت المرأة الأمية أو التقليدية فالرواية النسوية مازالت أسيرة السيرة الذاتية في معظم الأحيان.

لكن غادة السمان بدأت تخرج عن تلك النظرة الضيقة للآخر في أعمالها الروائية الأخيرة («الرواية المستحيلة فسيفساء دمشقية» (١٩٩٧) و «سهرة تنكرية للموتى» ٢٠٠٣)

سنتوقف عند «الرواية المستحيلة...» لكونها استطاعت أن تجسد الصراع الذي تمّ في أعماق المؤلفة بين الصوت الخاص (الأنا) الذي يتناسب وفن السيرة الذاتية والأصوات المتعددة التي تتناسب والإبداع الروائي! خاصة أن هذا الإبداع شكل وسيلة إنقاذ من بؤس مجتمع يحاسب الكاتب على كل كلمة ينطق بها، لذلك وجدنا غادة السمان التي تعلن عن رغبتها في كتابة المذكرات، واقتراف إثم التعبير عن الذات، ترى من الأسلم أن تختبئ خلف اسم وهمي هو (زين) فتجعلها صورة عنها، تشاركها كثيراً من التفاصيل (أمها من اللاذقية، ولدت في دمشق، أبوها أستاذ في كلية الحقوق...) وتستطيع في الوقت نفسه أن تسقط على لسانها أفكارها ومشاعرها، كما تقدم تفاصيل حياتها بجرأة وحرية.

صحيح أننا نسمع في «الرواية المستحيلة...» صوتاً محورياً هو صوت المرأة، لكن الكاتبة أفلحت في تقديم وجهات نظر متعددة، عبر تشابك العلاقات الاجتماعية المحيطة بالبطلة، خاصة بين الذكور والإناث، بين الفقراء والأغنياء، بين الانتهازي والنظيف، لذلك نشأت صراعات خفية وعلنية تضفي الحيوية، وتشد المتلقي لمتابعة الرواية.

يسجل للكاتبة غادة السمان أنها لم تكن من أولئك الكاتبات الحاقدات على الرجال، لذلك لم تبدُ لنا صورة الرجل ذات ملامح سلبية، فقد أفسحت المجال لرؤية تقترب من الموضوعية، عبر تقديم وجهة النظر المشرقة لشخصية الأب (أمجد) إذ لم تعانِ (زين) من اضطهاد أبوي، بل نشأ بينها وبين أبيها صداقة حميمة، يناقشها، باعتبارها نداً، وهي مازالت طفلة! كذلك لم نجد هذه الشخصية تؤطرها المطلقات الإيجابية، فقد لاحظنا أنها كانت تتبنى الرؤية التقليدية في ضرورة إنجاب ولد ذكر، لذلك لم يمنع زوجته المريضة بالقلب من الحمل، فتموت أثناء الولادة، لكنه سيعيش بعد ذلك عقدة ذنب تجعله متعاطفاً مع المرأة، بل يربي ابنته كما يربى الذكر عادة! في حين وجدنا أخاه (عبد الفتاح: لنلاحظ دلالة الاسم وصلته بالعبودية) يحتقر المرأة ويرفض تعليمها «**أنا أكرههن كلهن وأكره جنسهن، فهن شر مستطير، ويزداد خطرهن حين يتعلمن...**»(١٤)

كذلك لمسنا التنوع في صوت المرأة، فالعمة (بوران) تجسد لنا صوت المرأة التقليدية التي تتبنى الخرافة، وتمارس دوراً ضاغطاً على المرأة كالرجل التقليدي، في حين وجدنا (فيحاء) تنتسب إلى الجيل الجديد الذي يؤمن بالعلم، ويرغب بالانفتاح على الحياة الحديثة، كي يستطيع تغيير واقع المرأة البائس، ستكون هذه الرؤية

التقدمية، التي هي رؤية الكاتبة، أكثر حضوراً في الرواية، فقد شكلت (فيحاء) استمرار لوالدة زين (هند) كما ستشكل (زين) استمرار لـ (فيحاء)

إلى جانب هموم المرأة التي احتلت فضاءً واسعاً في الرواية وجدنا أيضاً معاناة الفئات الفقيرة (العامل الماركسي ريمون) الذي يعيش في قبو، ويحلم بأن يحقق العدل الاجتماعي، لذلك يقف مواجهاً المستغل الغني (الريادي)

يوحي لنا اسم (ريمون) بانتماء الشخصية إلى الدين المسيحي، وانتمائها في الوقت نفسه إلى هموم الناس كافة، فهي تنقذ طفلاً لا تعرف هويته! وبذلك تبرز الكاتبة قوة المجتمع رغم تعدد أديانه وطوائفه!

كذلك عايشنا وجهة النظر الانتهازية عبر شخصية (معين) أحد أقرباء (زين) الذي يعمل ضابط مخابرات، ويشارك في ثلاثة انقلابات (حسني الزعيم، سامي الحناوي، أديب الشيشكلي) حيث يستطيع المحافظة على منصبه الأمني الرفيع فيها بفضل تصرفاته الحربائية، وأقنعته المتعددة! وقد اختارت الكاتبة تقديم هذه الشخصية عبر تقنية المرايا التي تكشف تعدد وجوهها حسب المرايا المتعددة التي تملأ جدران غرفتها، فتشكل كل مرآة مرحلة تاريخية تتلون فيها شخصية الانتهازي حسب مقتضيات المرحلة!

حفلت الرواية إلى جانب تنوع الشخصيات بتنوع زماني ومكاني، فقد عايشت البطلة فترة حرجة من تاريخ سورية (الجلاء، نكبة فلسطين، الانقلابات، ثورة يوليو،...) لذلك قدمت لنا زمناً مضطرباً، أفلحت الكاتبة في ربطه بسيرة بطلتها، فجعلت الحدث التاريخي مكوناً لوعي الشخصية يترك بصمته على حياتها الفكرية والوجدانية.

بدت لنا الشخصية النسوية سواء أكانت سيدة أم خادمة شخصية حيوية تنبض بتفاصيل البيئة المتنوعة (الشامية: أم أمجد، بوران، فيحاء، زين) والساحلية (هند، جهينة، فهمية) ومما ساعد على رسمها أن الكاتبة لم تتوقف عند معطيات الواقع فقط وإنما أعملت خيالها بقدر ما أعملت ذاكرتها.

تبرز لنا الكاتبة جماليات البيت الشامي العريق بكل تفاصيله المدهشة، لعلها تعوض افتقادها له بسبب غربتها، فنحس حميمية المكان بشكل مؤثر إنه فردوسنا المفقود كما هو فردوس البطلة والكاتبة معاً!

كما نلاحظ بأن الكاتبة، في هذه الرواية، أسقطت حنينها للبيت الشامي ولمدينة الياسمين (دمشق) على صوت الرجل (أمجد) الذي عاد من غربته، لذلك لا يمكن أن يتذكر بلوعة تفاصيل تمتد حوالي ثلاث صفحات باعتقادنا! إنها

أشواق ملتهبة بقهر الغربة وحرمانها من الوطن، فهي إذاً أشواق المؤلفة التي تعيش بعيداً عن وطنها، لا أشواق الشخصية التي عادت إلى الوطن!

إن التنوع السابق تجلى عبر تنوع لغوي مدهش، مما أسبغ على فضائها حيوية في الإيقاع، إذ اقتربت لغة الحنين من الشعر دون أن تثقل كاهل الرواية، لأن الكاتبة حاولت أن تمنح كل شخصية لغة خاصة بها، قد تفلح أحياناً وقد تفشل أحياناً أخرى، خاصة أن الشخصية المحورية (زين) عايشناها في سن الطفولة والمراهقة، وليس من السهل تجسيدها عبر لغتها الخاصة، لذلك اختلت أحياناً، فسيطر صوت الكاتبة على صوت الطفلة، وأنطقتها بوعيها وحكمتها، فسمعنا لغة لا تتناسب وعمر الشخصية!

لكن لاحظنا بفضل امتلاك الكاتبة المقدرة اللغوية أنها استطاعت تجسيد شخصية المراهقة المضطربة، في معظم الأحيان، فمثلاً يتدفق تيار وعي (زين) منطلقاً بأفكار متنوعة تنبض بالحيوية والطفولة، لتجسد اندفاع المراهقة، فنعايش لغة تتناسب وعمر الشخصية، لكن صوت المؤلفة الرزين الذي ينطق بحكمة السنين، أحياناً، يفسد هذه الحيوية.

بدت لنا اللغة متنوعة بين لغة الثقافة الرفيعة (أمجد، فيحاء) ولغة الشعب (أم أمجد، بوران...) ولعل أهم ما ساعد على تجسيد روح البيئة وخلق جو شعبي، باعتقادنا، هي شيوع **التناص الشعبي**، الذي أتقنت الكاتبة استخدامه، في أغلب الأحيان، بل نستطيع القول بأن الرواية أسست على إيقاع مثل شعبي سطرته أيد مجهولة «**كم مرّ أمثالنا على هذه العين ثم ذهبوا في غمضة عين**»[15] كذلك تتردد العبارات الشعبية المألوفة في البيئة الشامية «**من يدق الباب يسمع الجواب**» وكذلك المفردات «**سرتوة، جعر..**»

يبدو لنا صوت الرواية متماهياً مع صوت المؤلفة، لهذا لمسنا استعراضاً لغوياً، تبدى عبر كثير من المفردات الشعبية والعبارات، التي لا مبرر فني لها، إذ لم تشكل جزءاً حيوياً من لغة الشخصية أو الرواية، فنسمع مثلاً في فضاء الحمام **تتبهور، تتفشور، طابس، مسرسبة، دجني دجتك العافية...** (٢٨٣ - ٢٨٤)

إن المبرر الوحيد لهذه المفردات هو الحنين اللغوي الذي تكابده الكاتبة في بيئتها الغريبة، التي تعيش فيها محرومة من سماعها، وربما من التحدث بها، لذلك كان هذا الاستعراض نوعاً من التعويض النفسي عما تفتقده في غربتها.

هذه الملاحظة لا تسيء إلى جمالية الرواية، لكنها تفصح عن تدخل صوت الكاتبة ورغبتها في أن تعيش أمكنة نائية وأزمنة جميلة لن تعود!

أخيراً يمكننا القول بأن الكاتبة غادة السمان قد أفلحت في إنقاذ «الرواية المستحيلة: فسيفساء دمشقية» من التحول إلى سيرة ذاتية تنطق بصوتها الخاص بفضل التنوع اللغوي، الذي أفسح المجال لتعدد الأصوات، فاستطاع أن يمنح الرواية هويتها الفنية، رغم بعض الهنات.

الحواشـــي

١- د. حسام الخطيب «روايات تحت المجهر» منشورات اتحاد الكتاب، دمشق، ١٩٨٣، ص٣٨.

٢- وداد سكاكيني «الستار المرفوع» يصدر نادي **القصة بالقاهرة**، عدد (٣٦) أيار، ١٩٥٥، ص٥-٦.

٣- د. بشرى قبيصي «المرأة في التاريخ والمجتمع»، دار أمواج، بيروت، ط١، ١٩٩٥، ص١١٩، بتصرف.

٤- د. حسام الخطيب «سبل المؤثرات الأجنبية وأشكالها في القصة السورية» مطابع الإدارة السياسية، دمشق، ط٥، ١٩٩١، ص٩٤.

٥- مطاع الصفدي مقدمة «أشباح أبطال» بيروت، ١٩٥٩.

٦- مخائيل باختين «شعرية دوستويفسكي» ترجمة د. جميل نصيف التكريتي، مراجعة د. حياة شرارة، دار توبقال، الدار البيضاء، بالاشتراك مع دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٦، ص٢٩٦.

٧- د. جهاد عطا نعيسة «في مشكلات السرد الروائي» اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط١، ٢٠٠١، ص٣١٢.

٨- حيدر حيدر «وليمة **لأعشاب البحر**» دار أمواج، بيروت، ط٤، ١٩٩٢.

٩- نبيل سليمان «مجاز **العشق**» دار الحوار، اللاذقية، ط١، ١٩٩٨، ص٤٠.

١٠- نبيل سليمان «بمثابة بيان روائي» دار الحوار، اللاذقية، ط١، ١٩٩٨، ص١٠٢.

١١- «مجاز العشق» ص١٩٧.

١٢- خيري الذهبي «لو لم يكن اسمها فاطمة» روايات الهلال، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥.

١٣- نبيل سليمان «المسلة» مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٣، ١٩٩٧.

١٤- غادة السمان «الرواية المستحيلة: فسيفساء دمشقية» منشورات غادة السمان، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص٤٨٨.

١٥- المصدر السابق، ص١١٥.

❖ ❖ ❖

٢٢٨

إشكالية الوزن والقافية وهندسة العبارة في ترجمة الشعر الغنائي

د. فايز حداد (*)

يسلط هذا البحث المبتسر المتواضع الضوء، بصفة خاصة، على مسألة ترجمة الشعر الغنائي اي الشعر الذي يكتب من وجهة نظر الشاعر وينطق بلسانه ويعبر عن وجهة نظره، ولعل أهم سمة من سمات هذا الشعر عالمياً هي الموسيقية الغلابة، واستقلال كل قصيدة، واعتماد الشاعر على الصور في سياق القصيدة الواحدة- حتى اننا أحياناً نستطيع إخراج الصور من القصيدة في بيت أو بيتين ، سواء ذكرنا سياقهما أو لم نذكره. فالشعر الغنائي القديم يقوم على استقلال البيت بينما يقوم الشعر الغنائي الحديث على استقلال القصيدة

(*) أديب وباحث ومترجم سوري.

- العمل الفني: الفنان علي الكفري.

أو ما يسميه النقاد «وحدة» القصيدة. فإذا كنا نستطيع، في الشعر القديم، أن نشير إلى بيت قاله شاعر ما - وكثيراً ما نفعل - فنحن لا نستطيع في الشعر الحديث أن نفعل ذلك دون إخلال بالعمل كله، بل أحياناً ما تفقد الصورة التي نستخرجها من القصيدة دلالتها حين نعزلها عن السياق فنحن نشير إلى قول المتنبي مثلاً:

ما كل ما يتمنى المرء يدركه

تأتي الرياح بما لا تشتهي السفن

أو قوله في قصيدة أخرى:

وإذا لم يكن من الموت بد

فمن العجز أن تموت جبانا

أو في قصيدة ثالثة:

الخيل والليل والبيداء تعرفني

والسيف والرمح والقرطاس والقلم!

أو في قصيدة رابعة:

نامت نواطير مصر عن ثعالبها

فقد بشمن وما تفنى العناقيد

فنحن نشير إلى هذه الأبيات ونقتطفها دون أن نشعر بحاجة إلى إدراك السياق الكامل للقصيدة، ولكننا إذا اقتطفنا أبياتًا من قصائد للشعراء المحدثين حتى ولو شكلت فيما بينها صورًا كاملة فسوف تفتقد روح السياق الأصلي الذي يهب العمل دلالته الفنية - ولننظر إلى هذه الأبيات من قصيدة «سلة ليمون» للشاعر أحمد عبد المعطي حجازي:

سلة ليمون

تحت شعاع الشمس المسنون

والولد ينادي بالصوت المحزون

عشرون بقرش بالقرش الواحد عشرون!

هذه صورة كاملة في ذاتها ولكنها لا تكتسب دلالتها الكاملة إلا إذا وضعناها في سياقها الأصلي لنعرف أن رمزية الليمون هي نفوس أهل القرية الذين يتوهون ويضيعون في المدينة ويصبحون بلا ثمن، وكذلك إذا اقتطفنا الأبيات التالية من بداية قصيدة مذبحة القلعة لنفس الشاعر:

الدجى يحضن أسوار المدينة

وسحابات زينة

خرقتها منذنة

ورياح واهنة

ورذاذ وبقايا من شتاء!

فهذه صورة كاملة في ذاتها ولكن معناها يتوقف على القصيدة كلها حيث الاحتضان رمزًا للخيانة، وتصبح الأسوار سجن الموت للمماليك في القلعة وتصبح الرياح رمزًا لأنفاس الحياة الأخيرة التي يلفظها المماليك، والرذاذ قطرات الدم المسفوك، وبقايا الشتاء حياة المماليك الآفلة!

ويقابل هذين اللونين من الشعر الغنائي في الإنجليزية شعر القرن الثامن عشر بصفة خاصة، حيث البيت المستقل

(distich) الذي يتكون من شطرين تجمع بينهما قافية واحدة ويسمى هذا البيت (الثنائية البطولية) heroic couplet لارتباطه بالشعر البطولي أي شعر الملاحم القديمة، فأنت تقرأ شعرًا للشاعر (ألكسندر بوب) فتجده مثل شعرنا العمودي، فيقول:

A little learning is a dangerous thing
Drink deep or taste not the Pierian spring
There shallow draughts intoxicate the brain
Drinking largely sobers us again!

وهذان بيتان مقفيان يمكن استخلاصهما من قصيدته عن النقد الأدبي دون نقصان في المعنى - أي دون أن ينتقص ذلك من المعنى الفني لهما أو للقصيدة - وفيما يلي ترجمتهما التي راعيت فيها الوزن والقافية:

إياك أن ترضى برشفات صغار عند نبع المعرفة

بل عبّ منه لترتوي أو فانصرف وانس الظلال الوارفة

من ذاق كأس العلم لا يروى ظمأه سوف يسكره المذاق



أما إذا نهل الرحيق وعب عبًا سائغًا منه أفاق

والصور هنا - كما هو واضح - تقوم على المفارقة، وهي صورة مستقلة وقائمة برأسها أي لا تحتاج إلى ما يليها (أو ما يسبقها) من صور وكذلك عندما يكتب (بوب) البيت التالي عن عالم الفيزياء الأشهر إسحق نيوتن:

Nature and Nature's laws lay hid in night
good said: let Newton be! and all was light!

وهذه هي الترجمة التي راعيت فيها أيضًا النظم والقافية:

كان الظلام يلف سر الكون والأشياء بل يخفي نواميس الطبيعة!

إذ قال رب الكون كن... فأتى نيوتن كي ينير لنا خوافيها البديعة.

أمـا في الشـعـر الحـديث، فـالصـورة وحدها لا تكتمل إلا بموقعها في القصيدة، ولنأخذ مثلاً من قصيدة شهيرة للشاعر الرومـانسي (وليم ويردزويرث)، يقـول في الفقرة الأولى:

She dwelt among the untrodden ways;
Beside the springs of Dove,
A maiden whom there were none to praise,
And very few to love

عاشت بعيداً حيث لا تخطو قدم
عند الينابيع بأعلى النهر
حسناً لكن ما تغنى حسنها
ولا هواها عاشق من بشر!

فهذه بداية وحسب، ولن نستطيع إدراك مـغـزى هـذه الـفـقـرة إلا إذا قـرأنـا سـائـر القصيدة:

Aviolet by a mossy stone,
Half hidden from the eye;
Fair as a star when only one
Is shining in the sky
She lived unkown, and few could know
When lucy ceased to be;
But she is in her grave, and Oh
The difference to me

هي كالبنفسج عند صخر معشب
يخفى عن العين بهاه
هي فتنة.. هي مثل نجم ساطع
يبدو وحيداً في سماه

عاشت بمعزلها ولم يعرف
إلا القليل متى قضت
لكنها في قبرها ياويلتا
واحر قلبي إذ مضت!

أو خذ نموذج القصيدة التالية للشاعر (وليم بليك) الذي سبق (ويردزويرث):

O Rose, thou art sick!
The invisible worm
That flies in the night
in the howling storm

Has found out thy bed
Or crimson joy
And his dark secret love
Doses thy life destroy!

عليلة يا وردتي
فالدودة الخفية التي
تحوم في الليالي حين تعوي العاصفة
قد عثرت على فراشك الذي

تحوطه أفراحه الوردية
لكن عشقها الدفين والعميق
يمتص من كيانك الرحيق
ويرشف الحياة من حبل الوريد

فهذه قصيدة كاملة لا يكتمل معناها إلا عند آخر كلمة في البيت. وقد تعمدت في الترجمة أن أبرز السمات الأساسية التي تميز هذا اللون من الشعر وأهمها الاتصال النحوي بين الأبيات بحيث تستطيع قراءة القصيدة من أولها إلى آخرها كأنها عبارة واحدة متصلة (ولذلك تجد أن بعض الأبيات تنتهي بأسماء الموصول) وإلى جانب ذلك تجد بعض التفاوت في القافية والوزن بحيث يخضع الإيقاع تماماً للحالة النفسية أو الشعورية ويكسر بذلك الرتابة التي كان يمكن أن تنتج عن انتظام البناء العروضي وتساوي طول الأبيات.

ومثلما نجد هذا التفاوت في أنماط النظم في الشعر الغنائي، نجد أن الألوان الأخرى من الشعر تتميز بأشكال إيقاعية متفاوتة - فالشعر المسرحي مثلاً نادراً ما يكتب في إطار الوزن المنتظم ونادراً ما يستخدم القافية وهو يستخدم عادة ما أسميته بالشعر المرسل أي النظم غير المقفى Blank Verse وكذلك الشعر الملحمي والقصصي، وهنا ينبغي أن يقرر المترجم بنفسه ما ينبغي أن يفعله إزاء عنصري الإيقاع والقافية. فإذا رأى أن الإيقاع يلعب دوراً رئيسياً في الموقف الذي يواجهه لم يكن ثم مهرب من إيجاد إيقاع مقابل (وليته يكون مماثلاً) للإيقاع الأصلي، أما إن رأى أن الإيقاع يلعب دوراً ثانوياً بحيث لا يتوقف المعنى الأدبي للموقف الدرامي عليه، فله أن يختار: إما أن يجد إيقاعاً خافتاً لا يشد أذن القارئ أو السامع بحيث يطغى عليها ويصرفها عن صلب المعاني والصور الدرامية. وإما أن يتغاضى عن الوزن الشعري برمته، لأن وزن الشعر العربي مهما حاولنا تخفيفه غلاب وهو أشد كثيراً من إيقاع الشعر الإنكليزي. أما في الحالة الأولى، حالة قيام الإيقاع بدور رئيسي في إبراز المعنى الدرامي فالمثل عليه تلك القطع الشعرية الموزونة المقفاة التي تزخر بها مسرحيات شكسبير. خذ المثل التالي من مسرحية «تاجر البندقية»:

All that glisters is not gold;
often have you heard that told,
Many a man his soul has sold
But my out ward to behold!

ما كل براق ذهب
مثل يدور على الحقب
كم باع شخص روحه
كيما يشاهدني وحسب

أما المثل التالي من مسرحية «حلم ليلة صيف»:

Now until the vrak of day

Through this house each fairy
stray!
To the best bride - bed will we,
Which by us shall blessed be;

هيا الآن وحتى الفجر
نرقص في أبهاء القصر
ونحيط فراش عروستنا
ونباركه بمحبتنا

وعندما يتغير الإيقاع فالمستحسن تغيير الإيقاع في العربية أيضًا:

Trip away, make no stay,
Meet me all by break of day!

هيا بنا هيا بنا
ولنتفرق يا جمعنا
عند الفجر فقابلنا!

فالأول من بحر الخبب والثاني يبدأ بالرجز ثم يتحول إلى مزيج من الرجز والخبب، وهذا لا شك جديد في العربية (انظر ترجمة «حلم ليلة صيف» المنشورة في مجلة «المسرح» نيسان ١٩٦٤) أو أنظر نفس المسرحية في مشاهد الجان:

Over hill, over pale,
Thorough bush, thorough briar

فوق التل وفوق الوادي
في الغابات وفي الأشواك

وقد يقتضي الموقف إيقاعات مختلفة، مما يتطلب من المترجم مجاراة الاختلاف، ولذلك نجد أن المترجم دائمًا يعتمد على أحكام نقدية تسبق شروعه في الترجمة أي أنه لا بد أن يحكم في البداية ما إذا كان الإيقاع الذي يرن في أذنه من نوع موحد أم أنه متفاوت النبرات أو متفاوت السرعة - لأن بحر (الأيامب) الإنكليزي خداع! فالشاعر الإنكليزي لا يلتزم به التزام الشاعر العربي ببحور الشعر العربي، وهو يحور في تحويرات كبيرة اهتدى إليها أخيرًا علماء اللغة. حتى أن بعضهم يقطع بأن السمة الوحيدة المشتركة هي عدد المقاطع في البيت الواحد من الشعر المرسل المستخدم في الملاحم أو في المسرح، أما نظم النبر الداخلية وسرعة الإيقاع فما أكثر ما تتفاوت وما أشد ما تختلف!

ولقد خضت تجربة خاصة في هذا الصدد عند ترجمة الخطاب الطويل الذي تلقيه (بورشيا) - في مسرحية «تاجر البندقية» في الفصل الرابع، والذي اشتهر ببلاغته السامية الرفيعة (Heavenly Elo-quence) ويبدأ هكذا:

The quality of merey is not
strained
It droppech as the gentle rain from
heaven
Upon the place beneath: it twice
blessed:
It blesses him who gives him that
takes

This mightiest in the mightiest, it
becomes The throned monarch better
than his crown:
His seeptre shows the force of temporal power,
His attribute to awe and majesty,
Whrein doth sit the dread and fear
of Kings;
But merey is above this seeptred
sway;
It is enthroned in the hearts of
Kings;

ليس في الرحمة إلزام وقهر
إنها كالغيث ينهل رقيقًا من سماه
دونما نهي وأمر!
بوركت تلك الفضيلة مرتين!
إنها تبارك الرحيم
مثلما تبارك المسترحم
وهي أزكى ما تكون إن أتت عن مقدرة
بل وأزهى من عروش الملك والتيجان!
إن يكن في الصولجان البطش أو ملك
الزمان
إن يكن رمز المهابة والجلال
مكمن الرهبة والخوف من السلطان
عرشها في الصدر في قلب الملوك
الرحماء!

والملاحظ هنا أنني لم ألتزم بعدد الأبيات أو بطول كل منها أو باقتصار هذه على فكرة أو أفكار أيا كانت الدلالات الفنية لهذه الشكليات في الإنكليزية، فإن شكسبير رغم احتفاظه بعدد المقاطع (عشرة) في كل بيت، يميل إلى استخدام أربع نبرات رئيسية في كل بيت وحسب، وهو في هذا قريب من شعراء الإنكليزية القديمة (Old English) الذين كانوا يستخدمون بحور النبر (Stress Rhythm) ومن المحدثين الذين عادوا إلى هذه البحور مثلِ ت.س. إليوت. ولهذا فضلت بحر الرمل (فاعلاتن) فهو بحر يتيح هذه الحرية في إيقاعاته وهو رقيق، ولا عجب في أن الدكتور زاخر غبريال يفضله على سائر بحور الشعر! كما أضفت القافية في بعض الأبيات رغم عدم استخدام شكسبير للقافية. لأنني شعرت أنها بديل مقبول في العربية للإيقاعات الإنكليزية أو أنها من الضرورات العربية في هذا السياق بعينه! فنحن أمام خطبة كثيرًا ما يوردها النقاد في كتب المختارات الشعرية باعتبارها شعرًا غنائيًا. وهي في الحقيقة كذلك رغم افتقارها إلى سمات الشعر الغنائي التي ذكرتها آنفًا، فهي قائمة برأسها، وهي زاخرة بالصور غير المتصلة بالمسرحية اتصالاً وثيقًا (صور الملوك والصولجان)، وهي موجهة إلى يهودي لا يستطيع بحكم موقعه وملته أن يستجيب لها، ومن ثم فكأنما يخاطب الشاعر هنا جمهوره

العريض بدلاً من أن تخاطب بورشيا - باعتبارها من شخصيات المسرحية - شيلوك باعتباره شخصية أخرى محكومة بالسياق الدرامي!

ولكن الأمر يختلف تمامًا عندما نتصدى لعمل مثل «يوليوس قيصر» وقد خضت هذه التجربة وعلى مدى عام كامل، وقد تعرضت في بداية هذه التجربة إلى إغراء الترجمة المنظومة، ولكنني وجدت أنني سأضحي في سبيل النظم بدقة الصياغة اللغوية التي تقوم عليها المسرحية، فالمعروف أن هذه المسرحية أفقر مسرحيات شكسبير في الصور الفنية، وقد تسابق النقاد والدارسون في تحليل هذه الظاهرة، وقدم كل منهم تصوراته الخاصة بها، فمنهم من قال أن عدم استخدام شكسبير الأدوات الشعرية التقليدية وأهمها الاستعارة وما يتصل بها من لغة المجاز - كان متعمدًا لأنه يستخدم اللغة استخدامًا مدروسًا محسوبًا بحيث يسوده منطق العقل لا منطق العاطفة، ومن ثم فلا مكان في الواقع للانفعالات الجياشة التي يقدمها الشاعر عندما يخرج عن سياق الدراما إلى سياق الشعر! وينبغي أن أوضح هنا ما يعنيه استخدام اللغة استخدامًا مدروسًا محسوبًا.

فلنتأمل المشهد الثاني من الفصل الثالث، وهو المشهد الذي كثيرًا ما يقدم وحده باعتباره «قلب» المسرحية، ولا يعني ذلك فحسب أنه يقع في منتصفها بل يعني أيضًا أنه محور التغيير أي نقطة الارتكاز التي يتحول عندها الحدث، بعد مقتل قيصر للانتقام من قاتليه. إن المشهد يبدأ بداية نثرية، أي أن شكسبير نفسه يتخلى عن النظم حتى يحكم بناء المنطق الذي يتحكم في بناء المشهد! ولذلك فإن الخطبة الأولى التي يلقيها بروتس وطولها سبعة وعشرون سطرًا منثورة، ويقاطعه أحد الأهالي بسطر قصير، ثم يستأنف خطبته ويتحدث على مدى أربعة عشر سطرًا أخرى! أي أنه يقدم لنا خطبة طويلة منثورة تزيد على أربعين سطرًا قبل أن يتحدث الأهالي في سطور منفصلة ومقطعة يعربون فيها عن اتباعهم بروتس حتى السطر ٧٨ وعندما يتكلم أنطونيو مع الأهالي حتى آخر المشهد تقريبًا (حتى السطر ٢٥٤) ويستأثر أنطونيو في الحقيقة بما يربو على مائة وثلاثين تتخللها نداءات الأهالي وصيحاتهم!

ولكن ماذا يقول أنطونيو في هذه السطور الكثيرة: «إن خطبته الطويلة التي تستغرق صفحات متوالية، مقسمة تقسيمًا دقيقًا بين القسم الأول (من ٧٤ - ١٠٩) الذي يضع فيه أنطونيو بعناية أسس إدانته لبروتس وعصبته، وبين القسم الثاني (١٢٠ - ١٢٩) الذي يلقي فيه بخبر وصية قيصر حتى يثير فضول الجمهور، القسم الثالث (١٥١ - ١٧٠) الذي يعتبر نقطة التحول من

الوصية إلى التركيز على بشاعة الجريمة التي ارتكبها الخونة وذلك في القسم الأخير (من ١٧٠ - ١٩٩) حيث تتحول مشاعر الجمهور تمامًا إلى مساندة أنطونيو والعداء السافر لبروتس وكاشيوس وسائر المتآمرين وبعد عدد من الصيحات التي يعرب فيها الجمهور عن عدائه لزمرة الخونة (١٠٠ - ٢١٠) يعود أنطونيو إلى التلاعب بمشاعر الجمهور لكي يحول استياءهم إلى موقف صلب أي إلى عمل إيجابي - وهو يحسب لكل كلمة حسابها في هذا الخطاب - حتى يصل (٢١١ - ٢٣٢) إلى كلمة «الثورة» التي يرددها الشعب - أي الانتقام لمقتل قيصر... وعندها فقط يعود إلى ذكر الوصية التي يكون الجمهور قد نسيها حتى يضمن ولاءه التام! (٢٣٧ - ٢٥٤) فيسود الهرج والمرج - ويدخل رسول أوكتافيوس فيجد أن أنطونيو واثق كل الثقة من قدرة «كلماته» على أن تفعل فعلها في نفوسهم! (٢٥٤ - حتى آخر المشهد)!

إن هذه الخطبة الطويلة مبنية بناء هندسيًا يتراوح بين الصعود والهبوط، كما أوضحت آنفًا أي أن أنطونيو يحسب حسابًا لكل كلمة يقولها ويعرف معرفة وثيقة أين يضعها وفي أي سياق بالتحديد، ولذلك فالنظم هنا ثانوي بل هو إطار خارجي يلتزم به البعض (مثل أنطونيو) ولا يلتزم به الآخرون (مثل بروتس والأهالي) وعدد السطور في هذا المشهد مقسمة بين المنثور والمنظور تقسيمًا شبه متعادل، كما أن النظم الذي يستخدمه أنطونيو لا يضم في ثناياه ما اعتدناه من شاعرية شكسبير فهو أولاً يكثر من استعمال الزحاف والرخص الشعرية إلى حد الاقتراب من موسيقى النثر، كما أرجو أن أشرح ذلك بالأمثلة، وهو ثانيًا يستخدم لغة منطقية تخلو من الصور الشعرية، وليس من قبيل المصادفة أن تخلو هذه السطور جميعًا من الاستعارات الغلابة أو المهيمنة (Dominant Metaphors) أي الاستعارة التي تلقي بظلالها على الحديث برمته وتشكل إطارًا نفسيًا ومجازيًا له! كل ما هنالك هو استعارات محدودة ومقصورة على موضعها في السياق.

ولا أريد أن أطيل على القارئ فالنص المسرحي منشور في مجلة «المسرح» القاهرية (عدد كانون الثاني ١٩٩٠) وأرجو أن يطلع عليه من يريد الاستزادة، ولكن هذه التجربة قد بينت لي أن إقحام أوزان الشعر العربي يمكن أن يغير من هندسة العبارة، بل وأن تغلب الموسيقى العربية على المعاني الدقيقة المحسوبة التي هي صلب العمل الدرامي، ولنأخذ مثلاً السطور من ٢١٩ إلى ٢٢٥ إذ يقول أنطونيو:

I am no orator, asbrutus is
But as you know me all, a plain
blunt man,

That love my friend: and that they know full well
That gave me public leave to speak of him
For I have neither wit mor words, nor worth
Action, nor utterance, nor the power of speech
To stir man's blood: I only speak right on:

ففي هذه السطور السبعة يلخص لنا أنطونيو صفات الخطيب المفلق في زمانه وهي الخصال الست المعروفة:

(الالفاظ المنتقاة) Words، (البديهة الحاضرة) Wit (براعة الأداء) Action، (المكانة المرموقة) Worth (ذلاقة اللسان) Power of speech، (حسن الإلقاء) Utterance.

وقد أجمع النقاد على أن شكسبير كان يتعمد وضعها في هذا الترتيب ليبين أن الصفة الأولى هي البديهة الحاضرة وهي الصفة التي تميز أنطونيو أكثر من غيره من الشخصيات، ويليها حسن اختيار الألفاظ ومكانة الخطيب في المجتمع ثم براعة أدائه التمثيلي أثناء الخطبة وحسن إلقائه، وأخيراً ذلاقة اللسان أو قدرة المتحدث على إثارة مشاعر الناس! والواضح أن هذه الصفات التي ينكرها أنطونيو في نفسه هي أهم صفاته هو مع أنه ينسبها إلى بروتس أي أنه يثبتها حين ينكرها وبهذا الترتيب!

ومعنى ذلك ببساطة هو أن أي تغيير في ترتيب الألفاظ والعبارات سوف يقلل من تأثير هذه الفقرة التي تبدأ بإنكار صفة الخطيب المفلق وتنتهي بإدعاء الحديث العفوي وها هي إذن ترجمتي لها التي اعتقد أنها أقرب ما يكون إلى هذا البناء:

لست خطيباً مفوهاً مثل بروتس

لكنني - كما تعرفون جميعاً - رجل بسيط ساذج

يخلص الحب لصديقه، لأنهم يعرفون ذلك خير المعرفة

سمحوا لي أن أتحدث معه أمامكم

فأنا افتقر إلى البديهة الحاضرة، والألفاظ المنتقاة

والمكانة المرموقة، وبراعة الأداء، وحسن الإلقاء

وذلاقة اللسان التي تثير مشاعر الناس!

لكنني أتحدث عفو الخاطر فحسب!

أما زيادة بعض الألفاظ (وكلها صفات) في النص العربي فهذا يرجع رلى ما أسميته بضرورة التفسير الخاص للنص قبل أن يشرع المترجم في نقل العمل الأدبي، ولكن هذا يحتاج إلى دراسة مستقلة.

مـوزارت.. «ذلك العبقــري»

هبة الله الغلاييني(*)

تحتفل الدنيا كلها هذا العام، عام ٢٠٠٦، بمرور (٢٥٠) عاماً على ميلاد أعظم موسيقار خلقه الله: "فولفجانج أماديوس موزارت"، والذي ولد في السابع والعشرين من شهر كانون الثاني عام ١٧٥٦.

كل عواصم الدنيا سوف تثبت لنفسها ولأهلها وللعالم أنها على صلة بالحضارة الإنسانية.. وأنها تفهم وتتذوق وتثمّن للعبقرية.

(*) باحثة ومترجمة (سورية).

- العمل الفني: الفنان علي مقوص.

أما مدينة "سالزبورج" التي ولد فيها فهي عروس المدائن جميعاً. وسوف يحجّ إليها الملايين، تستقبلهم بالأعلام والصور والتماثيل والموسيقى من كل مكان، وسيتذوقون الشيكولاتة اللذيذة التي وضعت عليها صورته ورسمه واسمه. أما الحكومة النمساوية فقد طبعت صورة الموسيقار على ورقة مالية من فئة خمسة آلاف شلنج.. ويقول محافظ مدينة "سالزبورج"، (هينز سشيدن) : "من الصعب تخيّل مدينة "سالزبورج" من غير (موزارت)، ولا أستطيع أن أقول كيف ستبدو المدينة بدونه".

وبهذه المناسبة سيحضر الكثير من الموسيقيين الكبار للمدينة هذه السنة لأداء بعض المقطوعات الموسيقية "لموزارت"، ومن بينهم "نيكولاس هارننكورت و ريكاردو موتي" و "سايمون راتل". ولأول مرة في الاحتفال الذي سيقام في شهر تموز وآب القادمين، سيقف على المسرح كل واحد من هؤلاء العظماء ليعزف على حده، واحدة من الاثنى وعشرين أوبرا (لموزارت). ويتوقع منظمو الحفل إقبالاً متزيداً على شراء التذاكر، ويقول "هيربرت بر غر" وهو المدير العام للسياحة الخارجية في المدينة بأن عملية التسوق في المدينة بدأت بالتسارع منذ ثلاث سنوات، كما عقدت الكثير من المؤتمرات الصحفية، في اليابان والولايات المتحدة الأمريكية، وفي مدن مختلفة في أوروبا من أجل رفع وتيرة الإثارة. والسياحة في هذه الأيام عبارة عن "بقرة حلابة"، تجلب الملايين، لصندوق المدينة، التي استضافت /٦,٩/ مليون زائر عام ٢٠٠٤، فكيف بحال هذه السنة ؟ علماً بأن "بر غر" يتوقع زيادة ١٠٪ من العدد الإجمالي للزائرين.

وامتلأت مخازن "سالزبورج" بالتذكارات الجميلة والمتعلقة بـ "موزارت" وبشوكلاتة (موزارت) المشهورة .

ويقول المدير العام للسياحة "إن (لموزارت) صيت عالية أكثر من موسيقاه، وفي الذكرى السنوية لهذا العام، لن تتكلم النقود فقط في "سالزبورج"، بل ستغني".

إذن دعونا نلقي نظرة على حياة هذا الموسيقي العظيم، بدءاً من طفولته، وانتقالاً إلى مراهقته، ثم الحديث عن مرضه وعجزه ونهايته الحزينة. مع الإشارة إلى قوة موسيقاه الشافية وأهم أعماله ومؤلفاته.

"موزارت" هو أعظم عبقرية موسيقية خلقها الله.. ومن أعظم صانعي الموسيقى فهو أستاذ كل الأشكال الموسيقية... وقد بلغت مؤلفاته /٦٠٠/ عمل فريد في الأغنية والنشيد والكونشرتو والسوناتا والأوبرا السيمفونية...

إنه معجزة الأطفال المعجزة.. معجزة المعجزات.. أدهش الملوك والباباوات والأساتذة في كل الدول الأوروبية في زمانه وبعد ذلك..



في الرابعة من عمره أدرك أبوه وهو مؤلف ومدرّس للموسيقى أن ابنه طفل فذ.. وأن لديه القدرة الفائقة على أن يتعلم أي شيء من أول مرة.. ففي هذه السن الصغيرة كان قادراً على العزف على الكمان والأرغن والبيانو.. كأن إنساناً آخر في داخله هو الذي يحرك أصابعه بسرعة وبراعة وإتقان وإيقاع دقيق..

وفي الخامسة من عمره بدأ يؤلف لنفسه المقطوعات التي كان يعزفها مع أخته الموهبة.. وكان الأب يتنقل بهما بين العواصم الأوروبية.. وكانت أخته تؤلف لنفسها أيضاً.. ولكن العبقرية كلها في الطفل..

وكان "موزارت" طفلاً مثل كل الأطفال يلعب ويلهو ويضحك ويبكي.. ولا شيء يدل على أنه موهبة خارقة.. فقط إذا أمسك آلة موسيقية أو أمسك قلماً وورقة يكتب السيل المتدفق لأروع العبارات الموسيقية.. كان أبوه لا يستطيع أن يوفر له الورق اللازم، فكان الطفل يكتب على الأرض.. وعلى ملابسه.. ثم ينقل ذلك من الذاكرة.. أو يظل ينطق العبارات الموسيقية حتى يعود إليه أبوه بورق جديد..

وعندما أصبح في سن المراهقة.. كان قصيراً شاحباً ضعيفاً... لاشيء يدل على عظمته.. لاشكله ولا صوته ولا حركته... إنسان عادي جداً يخفي وراء عبقريته.. عشرون عبقرياً معاً.. ويقال: مئة عبقري.. إذا ضحك فإنه لا يتوقف.. وإذا أكل وإذا شرب وإذا رقص ... وإذا نام فكأنه لن ينهض من الفراش... وإذا نهض لم يذهب إلى الفراش إلا منهاراً من الإعياء.. من يراه يرقص يخيّل إليه أنه لا يحسن في

دنياه إلا الرقص العنيف.. كان يذهب إلى الحانات يشرب ويرقص ثم يهجم على البيانو يعزف رقصات جديدة من إبداعه الفوري.. وكان فقيراً طول حياته.. لم يتوافر له العمل المناسب في أي وقت.. ولذلك استدان من كل الناس.. البقال والجزّار والنجار.. والجيران، وكان كريماً يدعو الناس إلى بيته.. ثم يذهب يقترض لهم الطعام والشراب.. المهم أن يكون هناك الناس.. وأن يضحك وأن يرقص وأن يؤلف الموسيقى والرقصات فوراً .

كان (الطفل) الذي بهر كل الرجال وكل النساء.. وكان الرجال والنساء ينظرون إليه كطفل يقبلونه ويدللونه.. ولكن هذا الطفل كان لا يقبّل إلا النساء.. دون تفرقة بين إمبراطورة وامرأة وخادمة.. وكان يقبلهن في أعناقهن وصدورهن وشفاههن أيضاً.. وقد بعث لوالده في إحدى الرسائل يقول: في داخلي مئة شاب.. إن الحياة تصرخ في كل جسمي بمنتهى العنف.. إنني أسمع نداء الجنس يدوّي في أذني.. إنني لا أعرف من الذي جعلني أتهجم على النساء، أقبلهن بهذا العنف.. وكانت النساء يصرخن من الرجل المراهق في أعماقي..

وكان "موزارت" يعاكس كل الفتيات ويحب كل الفتيات.. وكان يقول عن نفسه: إنني لو تزوجت كل واحدة أحببتها لتزوجت مئة امرأة! أحب فتاة صغيرة ووعدها بالزواج ثم قال لها: ولكن لن أتزوجك إلا بعد أن أتزوج هذه السيدة.. ثم أشار إلى واحدة جميلة فقالت له: ولكنها أمي! فقال لها: إذن تعالي نتعاون على تطليقها من والدك! وفي إحدى رحلات "موزارت" بين المدن الألمانية أقام في بيت عمه، ووجد البنت الكبرى تدرس الموسيقى وتريد أن تكون مطربة أوبرا.. وعدها بالزواج عند عودته من السفر، فعاد ليجدها مخطوبة لواحد آخر. ناقشها فقالت: طبيعي أن أتزوج رجلاً آخر. وعندما سمع "موزارت" ذلك، تركها واتجه إلى البيانو يؤلف لحناً حزيناً ثورياً.. وظل الحزن يتسامى ويتسامى حتى ارتفع فوق مستوى البشر.. فكان حزناً سماوياً خالداً.. وقد ماتت هذه الفتاة نكرة مجهولة من أي أحد.. ولم يذكر التاريخ اسم "ماريا موزارت" إلا على أنها ابنة عم الموسيقار العظيم والتي أصابها العمى فلم تلمح عبقريته !.

وكان قد بعث إليها بخطابات كثيرة وطويلة.. وكانت هذه الخطابات هي الأخرى نوعاً من المعجزة الأدبية... (فموزارت) لم يدخل أية مدرسة، وإنما علمه أبوه القراءة والكتابة والعزف.. والباقي أكمله الطفل بعقليته الجبّارة.. ومن عجيب أمر هذا الطفل أنه لايخطىء لا في الإملاء ولا في النحو ولا الصرف.. وإذا كتب النوتة الموسيقية تتدفق بين

أصابعه.. لا يشطب ولا يمسح وخطه الألماني والنوتة الموسيقية جميلة الشكل ناعمة الانسياب..

وفي إحدى المرات قال لوالده وهو يبكي: ولكني لا أجد وقتاً لنظم الشعر.. أريد أن أسجّل موسيقى الشعر التي ترّن في أذني.. ساعدني يا أبي.. كيف تكون لي يدان أخريان.. اثنتان أكتب بهما الموسيقى واثنتان أكتب بهما الشعر.. واثنتان أرسم بهما.. أريد كل ذلك.. ولكني لا أجد الوقت لأعزف وانظم وأرسم في نفس الوقت!

واختار "موزارت" فتاة لها دراية بالموسيقى.. وقالت له بمنتهى الصراحة: أريد رجلاً طويلاً عريضاً لا قزماً مثلك!

وكان يقول لها: أنا أطول من أي رجل خلقه الله.. صدقيني.. أنا أعظم إنسان في هذا الزمان. أنا على يقين من ذلك.. وإذا لم يعترف أحد بعبقريتي فإما أنه أعمى أو أخرس، أهو الاثنان معاً: حقود حسود!

ولكن أم هذه الفتاة دفعت إليه ابنتها الصغرى، وهي التي تزوجها بعد ذلك وتعلقّت به.. وتركته يخرج ويدخل ويرقص.. وفي يوم قالت له: اسمع لا أريد فضيحة لابنتي.. إما أن تتزوجها وإما أن تتركها فقد بدأ الناس يتكلمون. وأنا لا أريد الفضيحة لابنتي!.

وكان قد أحبها، ثم عادت تقول له: وإذا تزوجتها فلا بد من عقد وإذا فسخت العقد، فيجب أن تدفع مبلغاً من المال كل سنة.

وتم العقد والزواج، ولكن عُروسته واسمها "كونستانسه" قد مزقّت العقد بعد أن وقع عليه.. وعاشت معه تسع سنوات، وبعده خمسين عاماً!.

ولم يكن قد حصل على موافقة أبيه في هذا الزواج. وجاءت موافقة أبيه بعد يوم واحد من زواجه.. ولم يفهم أبوه لماذا تزوج بهذه السرعة وهذه الفتاة الجاهلة بالذات.. ولكنه علمها كيف تقرأ النوتة الموسيقية.. وقد وصفها لأبيه قائلاً: إنها فتاة بسيطة ولكنها ست بيت. ثم إنها تحبني، وتخرج كل ليلة ترقص وتشرب وتضحك وتعود لتنام نوماً عميقاً، ولكن إذا ناديتها فإنها تنهض بسرعة وتعد لي الطعام ثم تنام!.

وقد عاشت طوال زواجها حاملاً.. أنجبت له ستة من الأولاد.. عاش منهم اثنان.

وعلى الرغم من أنه كان زوجاً مخلصاً، فقد رويت عنه غراميات كثيرة لا أول لها ولا آخر.. وكلها كاذبة. فقد كان كثير الجلوس في البيت يعمل بلا توقف. كان غارقاً في الإبداع. وكان يطلب إلى زوجته أن تتكلم طول الوقت عن الذي قالته وعملته وأكلته وشربته... ويطلب إليها ألا

توقف عن الكلام وخاصة في الموضوعات التافهة... فكانت تكّرر الحكاية الواحدة... ويقول لها وهو غارق في الإبداع: هذه الحكاية سمعتها من تسعة أيام غيرها.. غيرها بسرعة لا تتوقفي عن الكلام.. حاولي أن تقوليها بالمقلوب.. من آخرها.. حاولي هكذا: ثم يقلب الجمل بسرعة.. جملة وراء جملة كأنه عقل الكتروني !.

وتزوجت بعده وعاشت مع زوجها في الدانمرك، وقد ساعدها زوجها الدبلوماسي على كتابة قصة حياة "موزارت". أو كتاب عن حياته.. وتركت قضية اختلف حولها المؤرخون: لماذا لم تذهب وراء جثمانه إلى القبر ! قالوا: إنها مرهقة.. وقالوا: كانت متخانقة معه.. وكانت قد تركت البيت وذهبت إلى أمها بسبب كثرة الديون وإسرافه في الشراب، وانهياره العصبي وهو يحاول أن يكمل لحناً جنائزياً ليعزفوه أثناء جنازته التي تصوّرها ضخمة فخمة.. وقالوا: إن أحد ناشري الأعمال الموسيقية.. نصحها بأن توفر نقودها.. واللي مات مات.. إنه ذئب ومات !

ولكن اكتشف علماء الفلك بعد مئة سنة من وفاته، أنه ليس صحيحاً أن سقطت الأمطار أو هبت الرياح يوم وفاة الموسيقار، واكتشفوا أيضاً أن عدداً من راقصات الكباريهات وبنات الليل هن اللاتي سرن في جنازته وبكين عند إلقائه على الأرض !

واكتشف المؤرخون أيضاً: أن وفاة الموسيقار اكتشف بالصدفة.. وأنه دفن في قبور الفقراء.. وأن الزوجة لم تعرف إلا بعد أيام من الوفاة، وأنها ذهبت وحدها إلى مقبرته.. ولم تجدْ أحداً يدلّها على مكان الدفن.

وبالنسبة إلى سرّ قوة "موزارت"، وقدرة موسيقاه على الشفاء نقول: لا تكمن أسطورة "موتسارت" بالإصغاء إلى موسيقاه، واستمرارية سحرها إلى ما بعد مئتين وخمسين عاماً من ميلاده، بل بقواها الشافية، والدليل على ذلك هذه الأمثلة الحية :

وقعت "كاتيا ايلياد" وهي فنانة فرنسية، تحت وطأة الروتين، وشعرت بأن إبداعها بدأ يخفت، وفقدت التواصل مع ذاتها، وبشكل مبهم، ولم تعد قادرة على استخدام الأخضر أو الأزرق في لوحات رسومها التجريدية. فبدأت في الربيع الماضي علاجاً غير عادي: ألا وهو الإصغاء يومياً ولمدة ساعتين متواصلتين إلى مقاطع من موسيقى "موزارت"، ولمدة ثلاثة أسابيع، باستخدام سماعات أذن خاصة، منقّاة، ومرهفة، بحيث تلتقط أدق الأصوات. ماهي النتيجة يا ترى ؟، تقول "كاتيا" ذات الثلاث والثلاثين ربيعاً: "النتيجة كانت مذهلة، أصبحت أكثر تواصلاً مع نفسي، ومع الآخرين، ومع كل الأشياء المحيطة بي"

وتضيف قائلة :"بدأت أشعر وكأنني اختصرت علاجاً نفسياً مدته عشر سنوات بثمان شهور فقط" لقد عاد اللون الأزرق والأخضر إلى لوحاتها. وبالنسبة إلى "موزارت"، "لقد أصبح مثل الجد الرؤوم، والذي يهدىء من روعك عندما يوقظك كابوس مريع وسط الليل".

ولقد ذاعت صيت "موزارت" من عدة جهات: أولها، من خلال أبيه "ليو بولد موزارت" والذي كان ذائع الصيت في ألمانيا جميعها، كأشهر عازف للكمان وآلة البيانو، كما أنه ألف كتاباً سمّاه "دراسة الكمان" وهو خير ماصنّف من نوعه في ذلك الوقت، بحيث ترجم للغتين الفرنسية والهولندية. كما ساهم فيلم "أماديوس" القائم على مسرحية من تأليف الأديب "بيتر شافر"، على إظهار عبقرية "موزارت" وإبداعه، ورسم صورة واضحة حول غريمه الموسيقار "انطونيو ساليري" والذي كان يكّن له الحقد والبغض، حيث ينتهي الفيلم الرائع بجنون (ساليري) وموت "موزارت" وجنازة حزينة لم يمشِ فيها أحد من الناس.

غير أن بعض علماء النفس الحديث لاحظوا بأن لـ"موزارت" "شخصية طفولية نكوصية. ويقول "هريبرت بر غر" والمسؤول عن السياحة في مدينة "سالزبورج"، لقد كان من الممكن أن يكون "نجم البوب – مابين الأمير مايكل جاكسون وروبي وليامز" وما قيل عنه حديثاً بعد قليلاً، غير أنه من خلال العقد الماضي، لعب "موزارت" دوراً فائق الأهمية، وهو الدور الأهم على الإطلاق: كقوة شافية للعقل والجسم. ومن خلال الدراسات والتفسيرات الحديثة، يعد "موزارت"، الموسيقي الأساسي المعالج، والذي تساعد موسيقاه في الشفاء من اعتلالات تتراوح بين الصرع، ومرض الزهايمر وغيرها، كما أنها مطلوبة لتزيد من حدة ذكائك وذكاء أطفالك. وتستند بعض هذه التفسيرات على العلم. وخرج جراح بالأمراض العصبية في مدينة شيكاغو بدراسات، تفيد بقدرة بعض المقاطع الموسيقية لـ"موزارت" على التخفيف من أعراض مرض الصرع وتشنجاته.

كما وجد باحثون في مقاطعة "ايرفن"، في كاليفورنيا، بأن بعض المرضى المصابين بـ "الزهايمر" أعطوا نتائج حسنة، بالنسبة لقواهم العقلية، بعد إصغائهم لموسيقى "موزارت"، لمدة عشر دقائق. غير أن الكثير من المواد الداعمة للبحوث هي عبارة عن قصص وحكايات يقول "جيّرارد ديبارديو" وهو ممثّل فرنسي بأن موسيقى "موزارت" قد ساعدته في فترة الطفولة، بالتخلص من "التأتأة".. كما أنَّ "ايلياد"، الرسّامة، تلقّت علاجها في معهد تأسس على يد طبيب فرنسي يدعى "ألفرد توما

تيس"، والذي اشتهر باستعمال موسيقى "موزارت" لمعالجة جميع أنواع اضطرابات الطفولة، واعتلالات الناشئين، ومن ضمنها الاكتئاب. والقليل من السلطات الوطنية من اعترفت رسمياً بالعلاج، كما ظلّ الكثيرون من المعالجين التقليديين بالموسيقا متشككين. غير أن بولندا مازالت تعتمد على طرائق "توما تيس"، في المراكز الطبية والنفسية التي تساعد الأطفال على تجاوز صعوبات التعلم. وفي ضاحية "ريشموند"، القريبة من لندن، اعتمدت "جاكي هندلي" على موسيقا "موزارت" لمساعدة طفلها لورانس، والبالغ من العمر ست سنوات. كان طفلاً بطيء التعلم، وردود أفعاله ضعيفة، فتقول والدته "هندلي" عندما يتحدث الناس إليه، يبقى هادئاً وصامتاً لمدة نصف ساعة قبل أن يجيب على أسئلتهم غير أنه بعد عدة دورات إصغاء لموسيقى "موزارت"، أصبح متكلماً فعآلاً جداً، وباستطاعته الاستجابة مباشرة إلى كل ما يقال له "وتضيف قائلة: "لقد أصبح يخطو خطوات سريعة إلى الأمام".

غير أن أهم ادّعاء، لاقى رواجاً واسعاً، هو قدرة موسيقا "موزارت" على شحذ طاقتك العقلية. ولاقى هذا الادعاء دعماً علمياً في عام ١٩٩٣، في مقال نشر في مجلة "الطبيعة"، فحواه أن تلاميذ المعهد، والذين استمعوا للمقطوعة الأولى من سيمفونية "موزارت" قد حقّقوا إنجازاً عقلياً عالياً في امتحاناتهم الكتابية. كما أجرت الكاتبة "فرنسيس رو سشر"، وهي بروفيسورة مساعدة في جامعة "ويسكونسن"، وهي أيضاً عازفة موسيقية، اختباراً مماثلاً باستخدام جرذان المخبر، حيث تركتهم يستمعون إلى نفس السيمفونية المعزوفة بالبيانو، ولمدة شهرين من ولادتهم، وبعدها جعلتهم يسرحون. لقد استطاعت هذه الجرذان أن تسلك طريقها بطريقة أسرع من المجموعات الثلاث الأخرى والتي استمعت إلى ضجيج خفيف أو كانت في حالة صمت وسكون. وفي السنوات التي لمعت فيها هذه الدراسات مع تأييد كبير لأبحاث "روسشر"، كانت هناك بحوث أخرى مشابهة لاقت صدى كبيراً. شهرة عظيمة من قبل الإعلام، وأطلق عليها اسم "تأثير موزارت"، حيث انتشرت في الأسواق دزينات من الأقراص الإلكترونية والتي تحوي موسيقاه، والتي تعد بتقوية الذكاء والنبوغ، وتحت عناوين مثل "موزارت للأمهات والآباء - كيف تنمي ذكاء طفلك" وكان لهذه الادعاءات صدى اجتماعياً وسياسياً واسعاً: ففي عام ١٩٩٨ بدأت مقاطعة جورجيا في الولايات المتحدة الأميركية بإصدار أقراص الكترونية لأمهات الرضع، وحذوت حذوها كل من مقاطعة فلوريدا، وكولورادو، ومقاطعات أخرى.

وقام موسيقار أميركي، اسمه "دون كامبل" وهو ليس بعالم، وليس لديه ما يفعله بالبحث الأصلي، غير أنه سرعان ما استثمر المصطلح"تأثير موزارت"، وكتب كتابين كانا الأكثر مبيعاً، حول هذا الموضوع، كما قام بنسخ أكثر من دزينة من الأقراص الالكترونية. ويقول في كتابه: ترتقي الموسيقى بأرواحنا، وبشكل مباشر، كما أنها توقظ فينا إحساس العابد، بعواطفه، وحبه لله، إضافة إلى أنها تصفّي عقولنا، وتجعلنا أكثر ذكاء.

عاش "موزارت" في عصر يختلف في تركيبته الاجتماعية والسياسية ومفاهيمه عن العصر الذي جاء بأساتذة المدرسة الرومانتكية، ومع أنه أبدى أقل قدر من الاهتمام بالعالم من حوله وبالثورات السياسية والاجتماعية والتي كان أهمها الثورة الفرنسية، فقد استطاع مع ذلك أن يؤلف أعماله بالروح الثورية للعصر نفسه، وقد كان دائماً أكثر دعماً لمهمته كفنان وموسيقي من معاصريه، وهو مالم يفهمه والده الذي كان يعتقد بأن مهمة الموسيقي هي فقط تأليف الأعمال الموسيقية للمناسبات الهامة ولأيام الأحد والأعياد، ولكن "موزارت" رفض هذه المهمة ورفض أيضاً أن يكون مجرد موسيقي في حاشية الأرشيدوق، وكان هذا حقيقة تحدياً للعصر بأكمله، وعلى الأغلب فان "موزارت"هو أول موسيقي في التاريخ يعيش فقط من ريع أعماله، وهو أمر لم يجرؤ عليه في العصر الذي عاش فيه موسيقيون أكثر شهرة منه مثل جلوك وها يدن، كما أن "موزارت" على عكس معاصريه، لم يكن يؤمن كثيراً بالموسيقا الإيطالية، وعلى الرغم من أنه ألفّ "زواج فيجارو" و "دون جيوفاني" وهما عملان إيطاليان قلباً وقالباً، فإنه لم يفعل ذلك إلا لأنه كان مضطراً لأن يكتب بما يتلاءم وذوق العصر، وقد كان "بيتهوفن" ذاته يفضل"الناي السحري" على "دون جيوفاني".

وعلى الرغم من أن معاصري "موزارت" أكدوا بأنه كان إنساناً بسيطاً جداً، لم يتخل ذات يوم وحتى في أحلك وأسوأ الظروف التي واجهته عن ابتسامته وتفاؤله بالحياة، غير أنه لم يكن كما وصفه معاصروه، وبعض أعماله مثل الركويم والقداس الرائع من مقام دو الصغير (٤٢٧)، تشهد على مؤلف أكثر عمقاً مما اعتقد معاصروه، ورسائله التي كتبها إلى والده من باريس وفيينا وميونخ ومنها تن لم تكن دائماً رسائل تافهة، وبعضها يدل على فيلسوف صغير عندما يتعلق الأمر بشؤون الموسيقا. وقد تمنى أساتذة الموسيقا في كل عصر أن يفهموا ويستوعبوا فنهم بالطريقة التي استوعب فيها"موزارت" فنه في الخامسة عشرة من عمره، والذي لم يدركه المؤرخون، أساتذة الموسيقا بأن"موزارت"لم يتلق من العلوم العادية التي يتلقاها طلاب المدارس،

إلا ما كان له علاقة بالموسيقا، وطفولته لم تكن سوى جولة طويلة في عربة كانت تقوده من بلد إلى بلد ومن مدينة إلى أخرى.

ومن كل الأعمال الفنية التي ظهرت عن "موزارت"، يبقى فيلم "أماديوس" أروعها وأمتعها وأخفها دماً. وهذا الفيلم قائم على مسرحية من تأليف الأديب "بيتر شافر".. والفيلم يبدأ بموسيقى "موزارت"، وصراخ الموسيقار "ساليري"، وهو أعدى أعداء "موزارت" وأكثرهم حقداً على موهبته الجبّارة. يصرخ ويقول: سامحني "يا موزارت"، أنا الذي قتلتك.. سامحني.. أنا قاتلك !

ويسرع الناس، يأتون بقسيس ليدرك الموسيقار "ساليري"، موسيقار البلاط النمساوي.. ويتحدث "ساليري" بأروع عبارات الندم والمرارة والحقد على "موزارت".. فهو يتحدث إلى صورة للمسيح على الصليب ويقول له: كيف تضع عظمتك كلها في هذا البهلوان القبيح هذا القزم القذر كيف لم تضع عبقريتك في واحد مثلي – يكون أحسن داعية وأعظم حجة للناس لكي يعبدوك.. أنا الذي أتشرف وأشرف هذه العبقرية.. لماذا تغرس حب الموسيقى في كل خلاياي ثم تجعلني أخرس.. وتجزل العطاء كله على أراجوز مقرف مثل "موزارت" لو أعطيتني بعض الذي أعطيته... بعضه فقط.. لازداد إيمان الناس بك.. لما جسدت عظمتك في أحد الناس.. أي عدل هذا ؟ !

ويعترف "ساليري" بأنه منذ ظهرت عبقرية "موزارت" في الإبداع وهو قد نذر نفسه للقضاء عليه.. ولطمس صورته.. وتعطيل عظمة الله أن تظهر في هذا الطفل.. ويقول: لقد قررت أن أحاربه وأحاربك.. منذ اليوم ثم ينهض ويلقي بالمسيح والصليب في النار !

أما آخر أعمال "موزارت" فهو لحن جنائزي، ألفّه في ظروف غامضة ومخيفة. فقد كان مريضاً وغارقاً في الديون. فجاءه رجل طويل مخيف يرتدي أسود في أسود ويخفي وجهه. وقال له: إنه قادم من عند رجل غني يريد لحناً من تأليف "موزارت" لعزفه أثناء الجنازة.. وأنه مستعد لأن يدفع أي مبلغ من المال بشرط أن يتم اللحن في شهر واحد. وانزعج "موزارت" وأحسّ أن هذا الرجل الغامض هو الموت نفسه... وأن الموت جاء ينذره باقتراب الرحيل وأن هذا اللحن الجنائزي سوف يكون في جنازته هو.. ولكنه اندهش كيف يموت وهو مازال في الخامسة والثلاثين من عمره ؟ !

وكتب "موزارت" لوالده يقول: أنا أعرف أنني سوف أدفع عمري ثمناً لهذا اللحن.. ولكن أنا في حاجة إلى المال أعطيه للجزّار والبقّال وصاحبة البيت.. وأريد لزوجتي أن تتفسح فقد تعبت معي كثيراً.. إن هذا الشخص الشاحب الذي كان واقفاً أمامي

يخيفني.. ثم إنني مريض وضعيف جداً وأرى في الليل أشباحاً كثيرة !

وطلب من الرجل الغامض أن يدفع له نصف المبلغ. ودفع الرجل وانصرف ومضى شهر ولم يكتب "موزارت" شيئاً فجاءه الرجل يتعجل اللحن الجنائزي. ورجاه "موزارت" أن يمهله شهراً آخر .

وفي يوم الأحد ٩ ديسمبر، طلب "موزارت" عدداً من أصدقائه. وجلسوا يرددون الغناء في اللحن الجنائزي راح يبكي وهم يبكون أيضاً.. ثم طلب إلى واحد من تلامذته أن يكمل اللحن بعد أن وجهه تماماً إلى نهاية هذا العمل الجنائزي.

وعند منتصف الليل فقد الوعي.. وفي الساعة الواحدة صباحاً نهض من فراشه وابتسم وحاول أن يقول شيئاً.. ثم مات !

وفي اليوم التالي ذهب أحد الناشرين إلى أرملة "موزارت" وقال لها: لا داعي لأن تنفقي أموالك القليلة على الجنازة.

وحملوا الموسيقار العظيم في كفن هزيل وفي نعش حقير.. وانطلقت عربة يجرها حصان.. وتقدم الحانوتي يدحرج النعش إلى حفرة في الأرض وكانت تجلس عجوز عند حافة القبر.. سألت الحانوتي: ومن يكون بسلامته ؟

فقال: أبداً.. إنه واحد موسيقار !

ولقد حار الأطباء مئتي سنة منذ وفاته سنة ١٧٩١، في تشخيص مرضه.. وتشخيص سبب وفاته.. وقد عثر الأطباء على نسبة كبيرة من الزرنيخ في جسمه كالتي وجدوها في شعر نابليون - لقد مات كلاهما مسموماً.. الطبيب الإنكليزي وضع السم لنابليون، والموسيقار الإيطالي وضع السم ل "موزارت".. وقد ولد نابليون بعد "موزارت" بثلاثة عشر عاماً...

لقد كان كل شيء في حياة "موزارت" سريعاً وخاطفاً، ولذلك كان عنده إحساس مخيف من الموت.. فكان يجري قبل أن يلحقه الموت ويبدو أن الموت لم يلحق به ولذلك أقعده في البيت حتى التزم الفراش.

وهكذا لحق به وانقض عليه. لكن الفن أطول عمراً من الفنّان ...

فمات الموسيقار "موزارت"، لكن موسيقاه الخالدة لا تموت .

ولايمكن أن نترك سيرة ذلك الموسيقار دون الإشارة إلى أهم أعماله فهناك أكثر من ٦٢٠ عمل وذلك حسب كاتالوج كوخل لعام ١٨٦٢ :

للمسرح، الأعمال التالية حسب تاريخ تقديمها :

La FINTA SIMPLICE

(سالزبورج ١٧٦٩)

باستيان وباستيين Bastien und Bas telenne

(فيينا ١٧٦٨)

ميتريدات ملك بونتي Mitridate re di ponte
(ميلانو ١٧٧٠)
لوتسيو سيلا Lucio silla
(ميلانو ١٧٧٢)
La finta giardineira
(ميونيخ ١٧٧٥)
Il Re pastore
(سالزبورج ١٧٧٥)
ايدو مينو مالك كريت Idomeneo re Creta
(ميونيخ ١٧٨١)
الاختطاف من السراي Entfuhrung dem Serail
(فيينا ١٧٨٢) - بالألمانية -
مدير المسرح Der Schuspieldirektor
(شونبرون ١٧٨٦)
زواج فيجارو Le Nozze di Figaro
(فيينا ١٧٨٦)
دون جيوفاني Don Giovanni
(براغ ١٧٨٧)
هكذا هن جميعاً Cosi fan tutte
(فيينا ١٧٩٠)
تيتوس La Clemenza di Tito
(براغ ١٧٩١)
الناي السحري Die Zauberflote
(فيينا ١٧٩١) - بالألمانية -

موسيقى دينية: قداسات عديدة أشهرها:

- قداس التتويج من مقام دو الكبير (٣١٧).
- قداس من مقام دو الصغير (٤٢٧) - أحد أجمل أعماله -
- قداس الموتى - الركويم - (٦٢٦)
- عشرة قداسات صغيره أشهرها :
- قداس من مقام فا الكبير (١٩٢) قداس من مقام ري الكبير (١٩٤)
- كانتاتات وأعمال دينية متفرقة كثيرة.
- أعمال غنائية أخرى (٥٦ أغنية بمرافقة الاوركسترا، ٣٢ أغنية (ليدر) ألمانية)
- للأوركسترا: ٤١ سيمفونية (الأشهر رقم: ٢٥، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣٥ الشهيرة بهافنر ٣٦ الشهيرة بلينز Linz، ٣٨ الشهيرة ببراغ Prager، ٣٩، ٤٠، ٤١. الشهيرة بجوبيتر Jupiter) .
- ٦٥ ديفرتيمنتو لمختلف أنواع الأوركسترا .
- سيرينادات متفرقة أشهرها: (سيريناتا نوتورنا Serenata nottuna
- ٢٣٩ - هافنر سيريناد Haffner-Serenade -٢٥٠- بوستورن سيريناد -Post

horn –Serenade –٣٢٠-، موسيقا ليلة صغيرة
– (٥٢٥ —Eine Kleine Nachtmusik
٢٠٣ رقصة مختلفة (منها ١١٦ منويت و٤٩ رقصة ألمانية).

كونشرتات،

– ستة وعشرون كونشو للبيانو والأوركسترا أشهرها الرقم (٢٠-٢٦)

– كونشرتو جميل جداً لآلتي بيانو وأوركسترا.

– كونشرتو لثلاث آلات بيانو وأوركسترا.

– ستة كونشرتات للكمان والأوركسترا (الأجمل الكونشرتو الثالث من مقام صول الكبير والخامس من مقام لا الكبير).

– **كونشرتو لآلتي** كمان وأوركسترا.

– سيمفوني كونسرتانت للكمان والفيولا (أحد أكبر مؤلفاته).

– كونشرتو للكلارينيت والأوركسترا.

– كونشرتان للفلوت والأوركسترا.

– كونشرتو للباصون والأوركسترا.

– أربعة كونشرتات للكور والأوركسترا.

– كونشرتو للفلوت والهارب والأوركسترا.

– سيمفوني كونسرتانت للأبوا والكلارينيت والباصون والكور والاوركسترا.

– كونشرتو للأوبرا والأوركسترا.

– روندو للكور والأوركسترا.

موسيقا حجرة: ست خماسيات وترية ٢٤ رباعية وترية، رباعيتان للبيانو، سبع ثلاثيات، خماسية للكلارينيت، رباعية مع فلوت وأوبوا، ٣٥ سوناتا للكمان والبيانو.

المراجع

١- أعلام الموسيقا الغربية – زيد الشريف
٢- مجلة "التايم" – العدد كانون الأول عام ٢٠٠٦.
٣- الناي السحري- أنيس منصور
٤- موتسارت – قصة الطفل المعجزة – الدكتور محمود أحمد الحفني.

الوصلة بين الإنسان والحيوان(*)

تأليف : ويليم كريش وروبرت ـ كوك
ترجمة : وائل بحري(**)

عالم واحد ، صحة واحدة

في السنوات الأخيرة آثار اندلاع أمراض من قبيل انفلونزا الطيور، متلازمة التهاب الجهاز التنفسي الحاد (سارس)، فيروس ايبولا ، ومرض جنون البقر الرعب وسط عامة الناس، شوش التجارة العالمية، تسبب بخسائر اقتصادية ضخمة ، وعرض للخطر العلاقات الدبلوماسية . تشترك هذه الأمراض بصفة أساسية مقلقة بينها : إمكانية عبور الخط الدارويني الفاصل بين الحيوانات والبشر. وكون جميع هذه الأمراض لا تتخذ من الجسم البشري كمضيف يؤمن استمرارها، فإنها جميعها أمراض مقاومة اليوم، نتيجة ذلك، بعيداً عن متناول المداخلات الطبية.

(*) مجلة فوريين افيرز عدد تموز - آب ٢٠٠٥م.

(**) وائل بحري: مترجم من سورية.

-العمل الفني: الفنان قحطان الطلاع.

في الوقت ذاته، أصبحت الإنسانية حساسة من جهة الأمراض العابرة للأنواع، نتيجة لأشكال التقدم الحديثة مثل التنقل السريع للبضائع والبشر على حد سواء، ازدياد الكثافة السكانية حول العالم، والاعتماد المكثف على الإنتاج الحيواني لتأمين الطعام. كما أن تصدير الحيوانات والمنتجات الحيوانية على مستوى العالم، هذا التصدير الذي يشمل مئات الأنواع من الحياة البرية ، قد منح أيضاً ممرا آمنا لأنواع البكتيريا، الفيروسات، والفطريات المؤذية التي تحملها، إضافة إلى البروتينات الدقيقة التي تسبب الأمراض الداخلية مثل مرض جنون البقر ومرض الهزال المزمن عند الظباء والأيل.

إضافة إلى هذه الأخطار نرى أنه في الوقت الذي كثير من البشر في العالم المتقدم من النادر أن تصله اللحوم إذا لم تكن مغلفة بأوراق بلاستيكية شفافة، فإن الغالبية العظمى من سكان المعمورة ما تزال حتى اليوم تذبح الحيوانات بأنفسها للحصول على اللحوم، أو تشتريها طازجة ، مملحة ، أو مدخنة من الأسواق المكشوفة. لا تخضع هذه الأسواق بشكل عام للمراقبة الصحية من قبل السلطات الصحية، وقلما يستطيع المستهلكون الحصول على عناية صحية جيدة، تعليم صحي مناسب، لقاحات عامة ، أو صادات حيوية.

ليس فقط العناية الصحية الوطنية أو الإقليمية هي المشكلة أغلب الأحيان ، بل على مستوى العالم ليس هناك أية وكالة مسؤولة أو قادرة على مراقبة ومنع انتشار الأمراض الكثيرة القادرة الآن على عبور الحدود بين البلدان والأنواع . وبكلمات أكثر تحديدا ، ليس هناك أي منظمة لديها تفويضاً يمكنها من متابعة سياسات تعتمد على مبدأ هام وبسيط لكنه في غاية الأهمية هو: إن صحة البشر، الحيوانات والبيئة التي نعيش فيها مترابطة جميعها بروابط لا تقبل الفصل.

هكذا ، تعمل وزارة الزراعة في الولايات المتحدة ، على سبيل المثال، على حماية الصناعة الحيوانية في الولايات المتحدة فقط وقلصت اهتمامها بالحيوانات خارج الولايات المتحدة خلال العقدين المنصرمين. على الرغم من المخاوف الجديدة بخصوص هجمات إرهابية على احتياطات الغذاء الأمريكية، فإن واشنطن لم تفعل سوى القليل في ميدان البحث وتقليل الأمراض القادمة من الخارج قبل أن تصل إلى شواطئها . كما لم توجه الأمم المتحدة مصادرها الضرورية لتحقيق عمل أفضل . على سبيل المثال فإن منظمة التغذية والزراعة التابعة للأمم المتحدة مخولة لمراقبة إنتاج الثروة الحيوانية والمحاصيل الزراعية لكنها لا تفعل سوى القليل لمتابعة التهديدات للحيوانات والنباتات البرية



والمخاطر المتأتية منها. لدى منظمة صحة الحيوانات الدولية لجنة تطوعية تدرس الأمراض المتعلقة بالحياة البرية، لكن هذه اللجنة مكونة من ستة أشخاص فقط ولا تجتمع سوى ثلاثة أيام في السنة. وإن منظمة الصحة العالمية لا تستطيع التدخل في أي بلد إذا لم تُدعى رسميا للتدخل، مما يجعل من هذه المنظمة غير قادرة على التدخل في بلدان حكوماتها ليست على دراية بوجود هذه الأمراض داخل حدودها أو أنها لا تريد الكشف عن هذه الأمراض. كما أن المراكز الأمريكية للسيطرة على الأمراض ومنعها (سي دي سي) عليها انتظار دعوة أيضاً قبل توسيع نشاطها إلى خارج حدود الولايات المتحدة.

المعنى من كل ما سبق هو أنه لا توجد اليوم أية وكالة حكومية أو منظمة متعددة الأطراف تركز اهتمامها على الأمراض الكثيرة التي تهدد البشر، الحيوانات الداجنة والحياة البرية على حد سواء. كما لا يوجد أية وكالة تقوم بجمع أو تجميع المعلومات عبر الطيف العلمي لضمان ترصين الحلول الصحية على أساس المعطيات الواردة من المختصين في مختلف حقول الصحة العاملين مع البشر، الحيوانات، والحياة البرية.

غني عن القول إن الأمراض لا تكترث بالانقسامات بين الأنواع أو بين الأفرع الأكاديمية، وإن التقصير في الإقرار بهذه الحقيقة يُعرض البشرية لخطر ما حق. وكما أعاد الانفجار الأخير لانفلونزا الطيور

تذكير العالم بأن ما يحدث في بقعة منه – ولنوع من كائناته – يمكن أن يترك آثاراً خطرة مهلكة على الآخرين . من الواضح أن الكوكب بحاجة لنموذج صحة جديد لا يكامل جهود المجموعات المتباعدة فحسب بل ويوازن بين تأثيراتها الخاصة، للمساعدة في ردم الفجوة بينها . المسألة هي على هذا النحو كون الآثار المباشرة للمرض هي في الغالب الجزء الأقل من المشكلة . فالأمراض التي تهاجم البشر والحيوانات تسبب أيضاً الفقر والاضطراب الأهلي، تشوش الوصول الحر للخدمات المنظومة الايكولوجية مثل مياه الشرب وتلقيح النباتات، وتهدد بالتالي جهود التنمية الاقتصادية المستدامة حسنة التخطيط، وتترك آثارها على السياحة باختصار ، تكلفة الفشل في اعتماد مقاربة صحية شاملة للكوكب وعابرة للأنواع عالية اليوم؛ لا تستطيع الإنسانية دفع الثمن أطول من ذلك.

العالم الممنوح لنا:

بحسب التحليلات الحديثة ، أكثر من ٦٠ بالمئة من الأمراض المعدية المعروفة حالياً للطب الحديث قادرة على عدوى الحيوانات والإنسان . معظم هذه الأمراض (مثل الأنتراكس، حمى الوادي المتصدع، الطاعون الدبلي، مرض ليم، وجدري القرود) تسمى «زونوتيك» ويعني ذلك أنها في الأصل أمراض تصيب الحيوان وعبرت الحاجز بين الأنواع لتصيب بعدواها البشر. وأمراض أخرى، حظيت باهتمام أقل ، تسمى «انثروبو زونوتيك» بمعنى أنها وجدت بالأساس عند البشر لكنها قادرة على خمج الحيوانات كذلك الأمر (الأمثلة تشمل فيروس الهربس ، السل ، والحصباء). إن تقسيم العوامل المخمجة إلى هاتين المجموعتين أمر مناسب لأغراض التعليم. بيد أن هذا التقسيم يغفل مسألة حاسمة الأهمية أن جميع هذه الأمراض يمكن أن تتحرك جيئة وذهاباً وسط الأنواع ، تغير وتبدل من مواصفاتها خلال عمليات التنقل تلك . سلطت انفلونزا الطيور – التي بدأت من الطيور وتصيب الآن البشر بالعدوى كذلك الأمر – الضوء على الحاجة الملحة لنظرة أكثر شمولية للمرض.

ربما كان الحظ هو الذي أتاح للعلماء حتى الآن الإبقاء على تلك التصنيفات . كانت عملية اجتثاث مرض الجدري إحدى قصص النجاح الطبي العظيمة خلال القرن الماضي . لكن جاء هذا الإنجاز بشكل كبير لكون الجدري تعيش على نوع مضيف واحد، أعني هو الإنسان. ولو كان هناك فصيل واحد من الحيوانات قادر على استضافة هذا المرض، لكانت الفرصة أمام عدم اكتمال ذلك الاجتثاث كبيرة، على

الرغم من الجهد العالمي الهائل الذي بذل لتحقيق هذا الإنجاز . فعندما يتمكن العامل المرض من إيجاد ملجأ أو مكان للتغير في عدة أصناف من المضيفين ، يصير السيطرة عليه أكثر تعقيداً بكثير ، ويتطلب مقاربة متكاملة وأكثر صعوبة بكثير.

لتصور مدى اتساع وجدية هذا الموضوع ، لنتمعن بأمراض اتش اي في والإيدز ، التي يعتقد معظم العلماء الآن عبر افريقية بأنها ظهرت نتيجة استهلاك البشر للحوم الأولويات التي كانت مصابة بفيروسات نقص المناعة عند القرود . أو لنتمعن في فيروس إبولا ذي التاريخ المماثل . اول مرة يجذب هذا المرض الانتباه العالمي كان في ١٩٧٦، عندما ظهر حول نهر إبولا في ما كان يسمى حينها زائير . يصيب هذا الفيروس الناس، الغوريلا، الشمبانزي والقرود ، مسببا حالة نزيف داخلي تؤدي إلى الموت بنسبة تصل إلى ٩٠ بالمئة عند البشر المصابين ، تنتشر العدوى بين الناس بسرعة، بشكل خاص عبر من يقومون بالعناية بالآخرين وعبر الناس الذين يفرون من منطقة المرض للهروب منه. منذ الظهور الأول للمرض، ظهرت عدة جائحات متعاقبة له في ساحل العاج ، الغابون ، السودان واوغندا. لكن البشر لم يكونوا هم الضحايا الوحيدون للمرض؛

حيث أباد هذا المرض حيوانات الغوريلا والشمبانزي في الأراضي المنخفضة في الغابون الكونغو وكذلك الشمبانزي في افريقية الواقعة إلى الغرب على خط الأستواء . كما أن حيوانات برية أخرى مثل الدويكر (نوع من الوعول) وخنازير الأدغال يمكن أن تكون العدوى قد انتقلت إليها . فعندما يجد الصيادون هناك حيوان ميت أو مريض في الغابة ، يعتبرون مثل هذا الأمر ثروة كبيرة فيحملونه إلى منازلهم لإطعام عوائلهم أو لتبادل تجاري مع جيرانهم . ينتقل فيروس إبولا بسهولة ويخمج من يتعاملون مع لحم مثل هذا الحيوان، وتنتقل العدوى بعدها بشكل تسلسلي . لقد جرى تعقب حالات ظهور هذا المرض بين الناس في افريقية الوسطى في الأعوام الأخيرة من عقد التسعينيات من القرن الماضي والسنة الأولى من القرن الحالي وتبين أن جميعها ترجع إلى تعامل الناس هناك مع قرود كبيرة مصابة بالمرض.

ظهر مرض سارس من التماس مع الحيوانات البرية . ظهر للمرة الأولى أواخر عام ٢٠٠٢ في مقاطعة كوانغدونغ الصينية ، حيث اشتكى بعض الناس هناك من حمى شديدة، سعال وإسهال ، ليتطور الوضع إلى إصابة حادة للجهاز التنفسي. كان الوباء غير المعروف سريع العدوى؛ في

غضون أسابيع قليلة، نقل أحد زوار هون كونغ المرض إلى القارات الخمس. حتى شهر تموز عام ٢٠٠٣، أحصت منظمة الصحة العالمية ٨٤٣٧ إصابة و٨١٣ حالة وفاة بسبب هذا المرض. وبسبب النقص في فهم هذا المرض الجديد، أصاب التشويش حركة السفر والتجارة على مستوى العالم خوفا من انتشار المرض. بعد أربعة أشهر، اكتشف العلماء أخيراً أن لغز هذا المرض سببه فيروس كورونا (عائلة فيروسية توجد في كثير من أنواع الحيوانات). وجرى تعقب الفيروس وصولاً إلى حيوان ثدي صغير يسمى زباد النخيل ، يُربى في منطقة غاندونغ ويباع للاستهلاك البشري . لاحقا ، وجد الفيروس أيضاً عند كلاب الراكون ، ابن مُقرض والغرير التي تباع في أسواق غاندونغ للحيوانات البرية ، كذلك الأمر وجد الفيروس عند القطط المنزلية التي تعيش في تلك المنطقة. أثبتت دراسات علوم الأوبئة أن حالة العدوى البشرية الأولى جاءت فعلا عبر التماس مع الحيوانات ، رغم أنه لم يتم تحديد نوع الحيوانات المسؤولة بشكل نهائي.

بعد أشهر من الظهور الأول لسارس ، أغلقت الحكومة الصينية أسواق تجارة الحياة البرية . وفي غضون عشرة أيام من ربط المرض بتجارة الحيوانات البرية صادرت الحكومة هناك مايربو على مليون حيوان بري، كان الكثير من بينها حيوانات مجلوبة إلى تلك المنطقة من بقاع أخرى في العالم والتي شكلت جسماً مضيفاً لمجموعة متنوعة من البكتيريات والفيروسات الغريبة. لكن الضرر كان قد حلّ . قبل أن تقوم الحكومة بتحركها ، كانت الحيوانات قد زربت مع بعضها، تعرضت لفضلات بعضها، وحتى تغذت من بعضها أحياناً . بالنسبة للفيروسات والبكتريا القادرة على القفز بين الأنواع، منحتها هذه الأسواق مكانًا مثاليًا للتكاثر.

العالم ليس مُسطحا ،انه وعاء اختلاط

ليست الصين وبأي حال من الأحوال هي البلد الوحيد حيث يتعرض الناس إلى العدوى بالأمراض حيوانية المنشأ . فالغرب في خطر أيضاً ، كما اكتشف في أيار من عام ٢٠٠٣، عندما سُجلت الحالات الأولى لمرض غامض في مشافي في إلينواز، انديانا فيسكونسن . بدأ المرضى، الذين كانوا على تماس مع كلاب المروج المدجنة، بالتدفق على هذه المشافي يشكون من تقرحات جلدية وحمى. وسرعان ما اكتشف أن أحد تجار كلاب المروج في فيسكونسن قد أتاح لمجموعة من حيواناته الاختلاط مع مجموعة أخرى من القوارض المستوردة حديثا من غانا والتي صدف أن كانت تحمل فيروسات جدري القرود. قام أحد موزعي

الحيوانات ببيع بعض كلاب المروج المصابة إلى مخازن الحيوانات الأليفة في ميلووكي وتبادل مع حيوانات أخرى في فيسكونسن الشمالية . في غضون شهر واحد سجلت ٧١ حالة إصابة بشرية بجدري القرود في ست ولايات أمريكية في الوسط الغربي؛ لحسن الحظ لم تحصل أية حالة وفاة.

يبقى من غير المعروف كيف وأين جرى التخلص من فضلات كلاب المروج المصابة أو إن كان أصحابها قد أفلتوا إلى البرية بعض هذه الكلاب المصابة خلال موجة الذعر من المرض . علاوة على ذلك يبقى القانون الأمريكي متساهلاً إلى درجة خطرة. خلال فترة تفشي جدري القرود، كان من المسموح قانونياً استيراد أي نوع كان من القوارض الإفريقية شريطة أن تكون من الأنواع غير المهددة بالانقراض إلى الولايات المتحدة وذلك لتربيتها في المنازل - كل ذلك على الرغم من واقعة أن أمراض غريبة ستنتشر حسب ما هو متوقع من قبل وأن مثل هذا الأمر يمكن تجنبه عبر برامج تبادل المعلومات والمراقبة الدولية . (منذ زمن طويل وخبراء صحة الحياة البرية والعاملون في ميدان الصحة البشرية يربطون بين إصابة البشر بجدري القرود والتماس مع السناجب والقوارض). منذ ظهور الإصابات في الولايات المتحدة، فرضت واشنطن قيوداً على استيراد القوارض الإفريقية ، لكن مايزال مسموحا جلب القوارض من القارات الأخرى ، وهناك الكثير من الأنواع من مختلف أنحاء العالم مستمرة بالشحن إلى داخل الولايات المتحدة وبلدان كثيرة أخرى ، دون مراقبة كافية إلى درجة كبيرة.

من المستحيل تحديد مقياس دقيق لتجارة الحياة البرية على مستوى الكوكب، كون العمليات تتدرج من التجارة المحلية الضيقة إلى العالمية الواسعة، وهي في الغالب غير رسمية وغير قانونية . يمكن إلقاء نظرة على جزء من الصورة عبر الأرقام التي جمعتها منظمة المحافظة على الحياة البرية من مختلف المصادر. حسب هذه الأرقام ، فإن التجارة العالمية السنوية في مجال تجارة الحيوانات الحية تبلغ أربعة ملايين طير، ٦٤٠٠٠٠ حيوان زاحف و ٤٠٠٠٠ من الرئيسيات بشكل تقريبي بعد تفشي السارس عام ٢٠٠٢ ، صادرت الحكومة الصينية ٨٣٨٥٠٠ حيوان بري من أسواق غواندونغ. لكن في كل عام، هناك عشرات الملايين من الثدييات، الطيوروالزاحف البرية مستمرة بالتدفق عبر مراكز التجارة هذه وسواها في العالم، حيث يجري تماسها مع البشر والأنواع الأخرى قبل أن يجري شحنها إلى أماكن أخرى ، تباع محلياً، أو تترك لتعود إلى البرية من جديد - حاملة في معظم

الأحيان عوامل ممرضة خطرة. أعداد هذه الحيوانات التي تستهلك كطعام في تزايد شديد؛ وفي الواقع يقدر الخبراء أنه في إفريقية الوسطى وحدها يأكل المستهلكون ٥٧٩ مليون حيوان بري في السنة، بإجمالي يُقدر بأكثر من مليار كيلو غرام من اللحوم . في غضون ذلك، الناس في حوض الأمازون يستهلكون ما بين ٦٧ إلى ١٦٤ مليون كيلو غرام من لحوم الحيوانات البرية في العام، مما يعني ما بين ٦,٤ مليون إلى ١٥,٨ مليون حيوان ثدي فقط.

قبل أن يتم أكل هذه الحيوانات (مع ماتحمله من أمراض)، تكون في تماس - وربما تنقل عوامل ممرضة - مع صياديها والمتاجرين بها. كما أنها تحمل خطر نقل العدوى إلى الحيوانات المنزلية والمفترسات البرية في القرى والأسواق حيث تبقى فضلات وبقايا تلك الحيوانات البرية التي يأكلها البشر. بأخذ جميع هذه الأمور في الاعتبار نجد أن هناك على الأقل مليار حالة تماس مباشر أو غير مباشر بين الحياة البرية، البشر، والحيوانات الأهلية نتيجة التعامل مع الحياة البرية والتجارة بها سنوياً.

لا يُعرض مثل هذا التماس الناس وحيواناتهم المنزلية للخطر فقط؛ بل تستطيع العوامل الممرضة المنقولة حول العالم دون انتباه تدمير الحياة البرية المحلية، تشوش البيئة وتتسبب بأذية اقتصادية هائلة في تشرين الأول ٢٠٠٤ ، اكتشفت انفلونزا الطيور (خاصة فيروس الانفلونزا نموذج أي) عند صقرين جبليين كانا مهربين من تايلند إلى بلجيكا في حقيبة محمولة على الخطوط الجوية. وفي العام الماضي دخل إيطاليا فيروس مهلك آخر عبر شحنة قادمة من الباكستان تشمل على ببغاوات ، طيور العاشق ، وحساسين، وانتشرت فطر كتريديو ميكوسيس ، وهو الفطر المسؤول على اختفاء ٣٠ بالمئة من الأنواع البرمائية في العالم، عبر عملية التجارة الدولية بالضفادع الإفريقية ذات المخالب (وهي حيوانات مخبرية رائجة) ومن ترك هذه الضفادع . ويصيب السل المتأصل من القطعان الأهلية الآن قطعان ثور البيزون البرية في كندا، الظباء في ميتشيغان ، والبوفالو والأسود في جنوب إفريقية . في عام ١٩٩٩، أدى طاعون الماشية الذي دخل إفريقية بالأصل عبر استيراد قطعان الماشية من الهند إلى قتل أعداد من البوفالو في كينيا تفوق الأعداد التي ذبحها الصيادون غير الشرعيين خلال العقدين السابقين من هذا الحيوانات.

كما أن حركة التنقل المتزايدة للحيوانات والبشر حول العالم وازدياد التعرض لكثير من الأمراض التي تتفافز بينهم يُعرض أيضاً المواشي لخطر متزايد. الأمر على

هذا النحو خاصة منذ أن حوّل الطلب العالمي النهم على لحوم الحيوانات عملية إنتاج الماشية إلى صناعة فائقةالتكثيف ، حيث يجري الآن وضع الخنازير ، الدواجن والقطعان بأعداد كبيرة في مساحات ضيقة جداً. علاوة على ذلك ، تشير التقديرات المستقبلية لمعهد السياسة الغذائية الدولية إلى مضاعفة الإنتاجية الحيوانية في البلدان النامية خلال العشرين سنة القادمة . على الرغم من أن ممارسات المزارع الصناعية الحديثة تعطي إنتاجية أعظمية ، فإنها أيضاً تجعل القطعان أكثر حساسية للأمراض . تنتشر العدوى بسرعة عبر حظائر الحيوانات المكتظة . وتزايد المقاومة للصادات الحيوية يجعل مكافحة الأمراض أكثر صعوبة كثير من المزارع تقوم الآن بمزج الصادات الحيوية بشكل روتيني مع الغذاء المقدم للحيوانات لتجنب انتقال الأمراض، والتوليد الانتقائي بغية الحصول على صفات معينة غالباً ما يفرض إخضاع الحيوانات لشروط تتطلب معالجة متكررة بالصادات الحيوية. إن مثل هذه الزيادة في استخدام الصادات الحيوية تساعد على خلق عوامل ممرضة فائقة المقاومة للصادات الحيوية وخطرة يمكن أن تهدد حياة الحيوانات والبشر على حد سواء.

دفعت عملية إنتاج الطعام المتزايدة أيضاً صناعة الماشية لاعتماد ممارسات أخرى خطرة، والتي سبق وأدت إلى ظهور واحدة على الأقل من الكوارث ذات الحجم الكبير: تفشي مرض جنون البقر في المملكة المتحدة. إن مرض جنون البقر هو اختلال وظيفي مزمن ومتردي يصيب الجهاز العصبي للماشية . هذا المرض ، المعروف باسم سكراني عند الغنم، معروف منذ مئات السنين دون أن ينتقل إلى الأنواع الأخرى من الحيوانات. لقد انتقل إلى الأبقار فقط عندما قام المزارعون البريطانيون بتغذية مواشيهم بفضلات من أغنام مصابة بالمرض في أعوام الثمانينيات من القرن الماضي . حال عبور المرض إلى الأبقار أخذ بالانتشار بسرعة، حيث سجلت ١٨٢٧٤٥ حالة اصابة بين ١٩٨٦ وعام ٢٠٠٢ في المملكة المتحدة. في ردها على تفشي المرض، قامت الدول الأوروبية بحظر جميع الواردات من الأبقار البريطانية . رغم ذلك وجدت حالات إصابة بجنون البقر في أوروبا، كندا والولايات المتحدة بعدها . كما انتقل المرض إلى البشر، وتحول إلى صيغة بشرية جديدة من المرض،تعرف باسم مرض جاكوب – كروتزفلت، يُظن أنها المسؤولة عن ١٥٠ حالة وفاة منذ عام ١٩٩٥ .

وقعت ماليزيا أيضاً ضحية مرض انتشر عبر تقانيات المزارع الحديثة: فلقد

قتل فيروس نيباه ، الذي ظهر بين الخنازير الريفية والتجمعات السكانية عام ١٩٩٨، ١٠٥ أفراد من الماليزيين وأجبر الحكومة هناك على التخلص من أكثر من مليون خنزير لوقف انتشار المرض . وجد لاحقاً أن خمسة أنواع من خفافيش الفاكهة تحمل هذا الفيروس، مما يدل على انتشار العامل الممرض وسط الخفافيش السليمة . يبدو أن الناس قد أصيبوا بهذا الفيروس عبر التعامل مع خنازير مصابة به، والتي بدورها قد حصلت على المرض من الخفافيش التي تتغذى من أشجار الفواكه الموجودة وسط مزارع الخنازير المقامة حديثاً.

يسلط تفشي فيروس نيباه الضوء على ما يمكن أن يحدث عندما يُعدل أو يغير البشر والحيوانات الأهلية المواطن (البيئة) البرية غير المشوشة قبل تدخلهم . داخل المنظومات الإيكولوجية الطبيعية، تميل المكروبات والحياة البرية للعيش في حالة توازن بشكل أو بآخر. لكن إدخال نوع جديد - مثل البقر ، الخنازير ،الكلاب أو البشر - يمكن أن يتيح للعوامل الممرضة الفرصة للقفز إلى مُضيف جديد، هذا المضيف الذي يمكن أن لا تكون لديه المناعة الطبيعية أو المقاومة المكسوبة ضد هذه العوامل الممرضة . كما يمكن أن نتوقع ، يمكن أن تكون النتائج مدمرة.

بالإضافة إلى الضرر الصحي المباشر الذي ألحقته بالناس والحيوانات ، فإن العوامل الممرضة المرتبطة بالحيوانات قد أخلت بتوازن التجارة العالمية وتسببت بأضرار اقتصادية تقدر بمئات المليارات من الدولارات على مستوى الكوكب . فبعد رسم خريطة مستقبلية للكوكب، حدد التقرير الصادر حول توقعات مجلس الأمن الوطني الأمريكي لعام ٢٠٢٠ وباء شاملاً للأرض على أنه هوالتهديد المفرد الأشد خطورة على الاقتصاد العالمي . في مستهل ٢٠٠٣ ، قالت منظمة الزراعة والأغذية التابعة للأمم المتحدة في تقرير لها أن أكثر من ثلث تجارة اللحوم على مستوى العالم فُرض الحظر عليها نتيجة مرض جنون البقر ، انفلونزا الطيور والأمراض الأخرى التي تصيب الثروة الحيوانية . وبحسب جمعيات البحث البيواقتصادية تسبب ظهور أو عودة الظهور لأمراض الثروة الحيوانية التي اكتسحت العالم منذ أواسط أعوام التسعينيات في القرن الماضي (أمراض شملت جنون البقر ، مرض الحمى القلاعية ، انفلونزا الطيور، حمى الخنازير وغيرها) بخسائر تقدر بمئة مليار دولار؛ ومرض السارس وحده كلف الاقتصاد الدولي نصف هذا المبلغ. تنتشر المعاناة التي تلحقها مثل هذه الأزمات إلى أبعد من المسؤولين المباشرين ؛ فتجار الأسواق للحياة البرية لم يكونوا هم الذين دفعوا

ثمن تفشي السارس، ولم يُعد مستوردوا القوارض الإفريقية في تكساس تسديد ملايين الدولارات التي أنفقت لاحتواء مرض جدري القرود عام ٢٠٠٣ إلى الحكومة الأمريكية أو إلى الحكومات المحلية.

كذلك الأمر لا تعكس هذه الأرقام بالدولارات الأثر المدمر لتفشي مثل هذه الأمراض على بعض الناس الأشد فقرا على الأرض. على سبيل المثال منذ عام ٢٠٠٣ تطلبت الجهود المبذولة للسيطرة على انتشار انفلونزا الطيور في آسيا التخلص من أكثر من ١٤٠ مليون طير. في بلدان مثل تايلند وفيتنام، ليست الشركات الصناعية الكبيرة هي التي تمتلك معظم هذه الحيوانات، بل تعود ملكيتها إلى مزارعين وفلاحين صغار. كان ضياع ثروتهم الحيوانية مؤلمًا بالفعل، خاصة إذا عرفنا أن برامج التعويضات المالية لملاك الطيور الريفيين قليلة وحتى غير موجودة في معظم جنوب شرق آسيا. أن عدم وجود التعويضات زاد من الأضرار التي ألحقها المرض بهؤلاء؛ كما أنه أدى إلى عزوف خطير للملاك عن الإبلاغ عن أية أمراض مشتبهة يمكن أن تظهر بين حيواناتهم.

النهوض بالمسؤولية:

كما توحي الكثير من هذه الأمثلة، فإن الحؤول دون تفشي أمراض الحيوانات أو السيطرة عليها في المستقبل والتلطيف من تبعاتها سوف يقتضي وجود مقاربة أشد اتساعاً بكثير مما قامت به حتى الآن الأجهزة الصحية المعزولة بالعموم في البلدان المتقدمة في أحيان كثيرة، كان رد الفعل الدولي على ظهور عوامل ممرضة جديدة مدفوعاً بعامل الخوف، هذا الخوف الذي لم يؤدي إلى شيء سوى مضاعفة التكلفة الاقتصادية وسواها للسيطرة على المرض.

حتى الآن شرع عدد من الأشخاص الشجعان بالعمل على تشكيل أسلوب تعامل دولي جديد ووضع طريقة للسيطرة على الأمراض حيث تظهر دون تمييز. ومن خلال عملهم في مختلف بقاع الأرض، فقد أسسوا ببطئ شبكات لتبادل المعرفة، إحدى هذه المجموعات هي مجموعة الأخصائيين الحيوانيين لاتحاد المحافظة الدولية. ودورهم حتى الآن بارزًا. على سبيل المثال، عندما ظهرت أنفلونزا الطيور للمرة الأولى، معظم الانتباه توجه للوهلة الأولى إلى السيطرة على انتشاره وسط الطيور البرية في شمال شرق آسيا وجنوب شرقها. وهنا كان دور هؤلاء المشاركين غير الرسميين في السجالات الصحية - مثل بيولوجيو المحافظة والأخصائيين الحيوانيين فيها العاملين مع

منظمة المحافظة على الحياة البرية في كمبوديا والمرتبطين بطاقم منظمة التغذية والزراعة – حيث كانوا هم أول من أشار إلى واقعة أن مسارات هجرة الطيور البرية وأوقات هجرتها لا تتوافق فعلياً مع انتشار المرض وأنه على الأرجح أن تكون الطيور المنزلية هي المسؤولية عن المرض. دون هذا التبصر، لكانت بددت موارد قيمة جداً في المحاولة للسيطرة على المرض وسط مجموعة الحيوانات المتهمة خطأ.

على ذات القدر من أهمية مثل هذه المساهمات هناك الكثير من الأفراد يحاولون تطوير طريقة عالمية جديدة بخصوص جهود العناية الصحية للمنظمات اللاحكومية أو الحكومات الإقليمية لكنهم يفتقرون للموارد ولشبكة رسمية أوسع يمكنها أن تسد الفجوات في العناية الصحية وذلك لكونها تربط بين الحياة البرية والإنسانية. فلو تحسنت ظروف هؤلاء المادية ستكون النتائج مفيدة جداً؛ فبناء الجسور بين مختلف أفرع العلوم لإيجاد الحل للمشاكل الصحية يمكن أن يكون ذا آثار بسيطة بيد أنها هامة جداً.

على سبيل المثال، أظهرت الدراسات في أمريكا الجنوبية، وعلى خلاف الرأي السائد، أن أمراض الحيوانات الأهلية تشكل مخاطر على الحياة البرية أكثر بكثير مما تشكله الأخيرة عليها. ففي معظم العالم، يجلب الحد من أمراض الحيوانات الأهلية الفوائد للكثير من الصناعات، يحسن صحة الناس ويزيد من مستوى حياتهم، كما أنه يساعد على صون الحيوانات البرية. كما يتضح من هذا الكلام إن زيادة الحماية في أحد مناطق العناية الصحية يدر الفائدة استراتيجياً على المناطق الأخرى. على سبيل المثال، يفتقر الغوريللا والشمبانزي في إفريقية الوسطى للحصانة ضد أمراض البشر الشائعة، وبالتالي فهي مهددة بالمخاطر من تماسها مع السكان المحليين والسواح. يمكن تقليل هذه المخاطر بشكل كبير عبر فرض ممارسات برامج صحية وقائية جيدة في القرى المحلية، والتي ستفيد الناس والحياة البرية هناك. حتى الآن أثبت التعامل مع فيروس أبولا عند الغوريللا والشمبانزي أن التوظيفات في صحة الحياة البرية يمكن أن يقي مجموعات السكان في المدن. في إفريقية، اكتشف عمال الصحة الحيوانية وجود الأبولا عند الحيوانات البرية قبل أشهر من حصول الإصابات البشرية الأولى به، مما منحهم وقتاً مهماً وحاسماً لتنبيه القرويين عدم صيد أو التعامل مع الحيوانات التي كانت مصدر العدوى. مثل هذه الطريقة الرحبة للنظر إلى الترابط الصحي الواحد لمقاومة الأمراض يمكن أن تكون أشد فاعلية وأقل تكلفة بكثير من استراتيجية «الحجر الصحي ومقارعة

المرض» التقليدية بعد تفشي المرض. قام المختصون بالصحة الإنسانية الحيوانية، بالتآزر مع العاملين في ميدان المحافظة على الحياة البرية ، بتطوير مجموعة من المبادئ الهادئة حول هذه الموضوعات، سُميت بمبادئ مانهاتن. لكن هذه الأفكار مازالت بحاجة لقبول أوسع بكثير لتكون أشد فاعلية.

لتحسين فرص الهجوم على آثار الأمراض ذات العلاقة بالحيوانات وللحد من أثرها ، من الضروري اتخاذ عدة خطوات إضافية هامة أخرى . أولى هذه الخطوات، مراقبة أفضل على مستوى العالم للكشف عن الأمراض المعدية وسط الحياة البرية بهدف تحسين الوقت اللازم للرد وتخفيض تكلفة حالات تفشي الأمراض الجديدة . تختلف مثل هذه المراقبة عن عملية البحث التقليدية عن الأمراض القائمة على الافتراضات لأنها تشتمل على عملية تفتيش واسعة أكثر من محاولات الإجابة على سؤال محدد وشديد التركيز . والتوظيف في ميدان جمع المعلومات المبكرة يمكن أن يكون مربحا تماماً؛ فالتحذير من كيفية عمل الأمراض ومواصفاتها الطبيعية وسط الحيوانات يساعد في الحد من الأضرار التي تلحقها هذه الأمراض لدى انتشارها.

إن مشاركة القطاع العام يمكن أن تكون عظيمة الفائدة . حالياً ، يُعوض القطاع الخاص عن فشل برامج القطاع العام في عملية المراقبة الشاملة، منع والرد على الأمراض غير المألوفة. ما يزال التنسيق بين هذه الجهود والحكومات محدودًا - في بعض الحالات نتيجة الأنظمة المرعية والتقييدات التي تمنع مثل هذا التعاون . على سبيل المثال، وفقـًا لاتفاقها مع بعض الدول، لا تستطيع منظمة الصحة الحيوانية العالمية قبول المعلومات حول أمراض الحياة البرية في بلد معين مالم تكن هذا المعلومات مُقدمة عن طريق السلطات الزراعية الوطنية في البلد المعني- والقليل منها مفوض لمراقبة أمراض الحياة البرية أو مُنظم للقيام بمثل هذه المهمة.لابد من إعادة صياغة هذه السياسات لتسهيل التعاون بين الحكومات، التعاونيات ، والمنظمات غير الربحية ، ويجب إقامة آليات رسمية لتبادل المعلومات.

من المفيد أيضاً تحميل تجار الحيوانات مسؤولية تكاليف منع تفشي الأمراض والسيطرة عليها ، كون هذا الأمر سوف يعطيهم الحوافز المطلوبة للحد من الأمراض وسوف يخفض تكاليف مراقبة المرض، السيطرة عليه ومنعه من التي تتحملها أطراف ثالثة . إحدى الطرق الناجمة لإجبار التجار على تحمل قدر أكبر

من التكاليف تكون بإجبارهم على شراء تأمين ضد تفشي الأمراض يشمل جميع واردات الحيوانات وشحنها. من شأن مثل هذه الخطوة الحد من النشاطات الخطرة لتجار الحيوانات عبر ضربهم على المنطقة التي تؤلمهم : في حافظات نقودهم.

لا تكفي الحوافز المالية لوحدها؛ فعلى منظمة التجارة العالمية والمنظمات الدولية الأخرى ذات العلاقة أن تشرع في اعتماد سياسات تطالب فيها الحكومات باتباع تشريعات أفضل لتنظيم أوجه التجارة العالمية المتعلقة بالحيوانات الأهلية والبرية. كما أن الدول بمفردها بحاجة لاعتماد قوانين جديدة تحول دون انتشار الأمراض داخل حدودها . هناك الكثير جداً من الأدلة على أن اتجار البشر بالحياة البرية واستهلاكهم لها قاد إلى كوارث صحية على مستوى العالم؛ لذلك على الحكومات البدء الفوري ببذل جهود جدية للتقليل من تجارة الحيوانات إقليميًا، عالمياً ومحلياً وتنظيم ذلك بالشكل المناسب.

من ناحية العناية الصحية، مازال اتخاذ القرارات يتم دون الرجوع الكافي إلى جميع الداعمين المناسبين للرهان . على سبيل المثال، فشل قرار حكومة جنوب شرق آسيا عام ٢٠٠٤ للسيطرة على انفلونزا الطيور بغربلة الطيور المهاجرة في تحديد المصدر الحقيقي للمشكلة(الحيوانات الأهلية) أو في الإقرار بأن الحيوانات البرية كانت تخضع لحماية ميثاقين دوليين منفصلين على الأقل. لذلك تدخل الخبراء من ميادين الصحة العامة، الزراعة والمحافظة على البيئة ، وكذلك البلديات المحلية، في مثل هذه القرارات سوف يساعد الحكومات على تفادي مثل هذه الأخطاء وعلى اعتماد استراتيجيات ذات مصداقية أكبر في المستقبل.

أخيراً ، يلزم تعاون ثنائي أو متعدد الأطراف أكبر في مجال تبادل المعلومات، جمعها ، تقييمها حول الأمراض المعدية التي تؤثر على مجموعة كبيرة من الكائنات الحية الموجودة حول العالم. في أحيان كثيرة ، يركز خبراء الصحة على صحة البشر والزراعة لوحدها، ويغيب عنهم الجزء الأكبر من اللوحة . يجب صرف أموال أكثر على مبادرات إدخال موضوعات حماية الحياة البرية وصحتها في نقاشات العناية الصحية البشرية؛ كذلك من شأن وجود أموال أكثر المساعدة على اعتماد جهود شمولية في مناطق من العالم حيث الحاجة لها ملحة جداً.

يمكن أن تبدو العوائق في وجه تحديد ، فهم ، وتبادل المعلومات حول جميع الأمراض المعدية على الأرض كبيرة ومثبطة للهمة. لكن لا يعطي المبرر لعدم المحاولة . يجب البدء بطرق شمولية جديدة على

المستوى الإقليمي والمناطقي؛ أثبتت مثل هذه الجهود فاعليتها ومردودها وتشكل نموذجاً لإشهار فوائد النموذج الجديد. يمكن بناء مثل هذه الجهود الصغيرة ومتوسطة الحجم مع الوقت وبالتوازي مع تعاون عالمي أوسع.

الآن حان وقت إطلاق مثل هذه المبادرات، قبل حدوث الوباء العالمي التالي. يجب بناء الجسور بين المناهج العلمية المختلفة، يجب الحد من تجارة الحياة البرية وإخضاعها للتنظيم المناسب مثلها مثل صناعة الحيوانات الأهلية. لن يتم تحقيق الصحة العالمية دون الانتقال من فلسفة نموذج السيطرة من الأعلى إلى الأسفل وتحكم الخبراء، هذا النموذج الذي مازال يسود في ميدان العلم والطب. يلزم نموذج أكثر ديموقراطية واتساعاً، يستند على الفهم بأن العالم واحد فقط وصحته واحدة أيضاً.

❖ ❖ ❖

ويليم بي. كريش: مدير برنامج البيطرة الميدانية في منظمة المحافظة على الحياة البرية وعضو في مجموعة الأخصائيين البيطريين التابعة لاتحاد المحافظة العالمية.

روبرت أي. كوك: نائب رئيس منظمة المحافظة على الحياة البرية وعميد البيطريين فيها.

٢٦٦

في فلسفة التخلف:
التخلف المعاصر وأبرز نظرياته

د. فيصل سعد(*)

يختلف الباحثون المهتمون بالبحث في أوضاع وشؤون البلدان التي تنعت عادة بـ (المتخلفة، النامية، الجنوب، الأطراف، العالم الثالث والرابع ... الخ).حول تقييم واقع تلك البلدان وتحديد موقعها على سلم التطور التاريخي الراهن للمجتمعات البشرية . ويعود اختلاف هؤلاء إلى تباين المناهج التي يعتمدونها في عمليات التقييم والتحديد . فيلجأ بعض الباحثين إلى مقارنة حاضر هذه البلدان مع ماضيها ، القريب أو البعيد ، ليصلوا ،في النهاية ، إلى القول ، بالأرقام الإحصائية الصحيحة في حالات غير نادرة : إن حاضر تلك البلدان أكثر تطوراً أو تقدماً من ماضيها ، وبالتالي هي بلدان نامية ، بمعنى أنها تنمو، والنمو شكل

(*) باحث وأكاديمي من سورية.

- العمل الفني: الفنان زهير حسيب.

من أشكال التطور أو التقدم . هذا في حين أن باحثين آخرين يلجأون إلى اعتماد منهج آخر في المقارنة ، فيقارنون بين حاضر هذه البلدان وحاضر البلدان التي يتفق الجميع على تسميتها بالبلدان المتقدمة . وينتهي هؤلاء إلى قول مغاير آخر : إن البلدان الأولى بلدان متخلفة بدليل أن فجوة التطور بينها وبين البلدان الثانية ليست في حالة انحسار ، كما أنها ليست ثابتة ، بل هي ، بالأرقام المطلقة والنسبية معاً ، في حالة تمدد واتساع مستمر ومتسارع بمعدلات عالية .

وبالفعل تقدّر الدراسات المعنية أن فجوة التطور بين البلدان الأولى - وهي بلدان أفريقيا وأمريكا اللاتينية ومعظم بلدان آسيا - والبلدان الثانية - بلدان الولايات المتحدة الأمريكية وكندا واليابان وأوروبا الغربية - تتضاعف منذ بدايات الربع الرابع من القرن العشرين وإلى اليوم بمعدل كل ست سنوات . وفي ظل العولمة القائمة اليوم على ثورة عاصفة في تكنولوجيا المعلومات والاتصالات والمواصلات ، نعتقد أن أسلوب المقارنة الثانية الذي هو أسلوب بنيوي وليس إحصائياً بالدرجة الأولى ، هو المنهج الأصلح والأنجع في فرز البلدان إلى بلدان متخلفة وأخرى متقدمة . ومن هذا المنظور المنهجي نرى ، بوضوح ، أن البلدان الأولى بلدان متخلفة وليست نامية ذلك أن تطور حاضرها بالنسبة لتخلف ماضيها ، حسابياً على الأقل، هو الوجه الآخر لتخلف أو تراجع راهنها بالنسبة لتطور أو تقدم البلدان الأخرى .

والحال ، سنعمد هنا إلى تقسيم هذا البحث في تخلف البلدان المتخلفة إلى حلقتين اثنتين نتناول في الحلقة الأولى طبيعة هذا التخلف المعاصر وخصوصيته بالنسبة للتخلف المشهود في العصور السابقة . ونعرض في الحلقة الثانية تفسير التخلف القائم ، محاولين في الحلقتين عرض أهم النظريات المطروحة حول هاتين المسألتين ، مبينين خلال ذلك موقفنا منها وما هي الأطروحة صاحبة القدر الأكبر من القيمة العلمية في هذا المجال .

أولاً

إن أهم ما يجب الإشارة إليه منذ البداية هو أن التخلف القائم اليوم في البلدان المتخلفة ليس حالة طبيعية أو أصيلة في التاريخ البشري، بل هو ظاهرة نوعية وفريدة في التاريخ وبالتالي ، فإن فارق التطور التاريخي بين هذه البلدان والبلدان المتقدمة في هذا العصر ليس من طبيعة الفارق الذي كان يفرق أو يميز بين



البلدان الأكثر تخلفاً والبلدان الأقل تخلفاً في العصور السابقة . وحسب الاقتصادي الشهير توماس سنتش ، فإن تفسير التخلف المعاصر على أنه عدم اللحاق بالآخرين قد يكون صحيحاً بالنسبة للماضي التاريخي الذي سبق نشوء الاقتصاد العالمي ، لكن تفسير هذا التخلف القائم اليوم على هذا النحو القديم يغفل الفروق الجوهرية بين الظروف العالمية التي ساعدت التطور الداخلي للبلدان المتقدمة والتأثيرات السلبية لهذه الظروف على التطور الراهن للبلدان المتخلفة .

والزعم بأن تخلف البلدان المتخلفة هو مجرد حالة تاريخية متأخرة بالدرجة لا بالنوع عن اللحاق بمستوى التطور التاريخي الراهن للبلدان المتقدمة ، وبالتالي الترويج لفكرة أن اللحاق بهذا المستوى يتم عن طريق اتباع البلدان الأولى لنفس الخطوات الإجرائية التي سبق للبلدان الثانية أن اتبعتها في سياق تجاوزها لتخلفها السابق ، هو العلامة المميزة لنظريات التخلف التي تستبدل سبب التخلف بأعراضه ، وتشير ، بالتالي ، إلى ظاهرة التخلف بمؤشرات إحصائية وصفية تصف ظاهر التخلف ولا تفسر مضمونه أو تكشف عن سببه.

وأكثر تلك المؤشرات شيوعاً هو المعدل المنخفض للدخل القومي أو للمتوسط الحسابي لنصيب الفرد الواحد منه ، وكذلك ارتفاع معدل النمو السكاني ، ثم ندرة الثروات الطبيعية المتوفرة أو عدم جدواها الاقتصادية و ... الخ . وتكمن خطورة هذه المؤشرات في حقيقة أن البحث في ظاهرة التخلف على ضوئها

يقود، بالضرورة المنهجية، إلى تغييب الحدود النوعية التي تفصل بين البلدان المتقدمة والبلدان المتخلفة. فهناك العديد من البلدان المتخلفة التي تتساوى، وأحياناً تفوق أكثر البلدان المتقدمة على مستوى الدخل القومي أو الفردي. وثمة بلدان متخلفة قليلة السكان وبلدان متقدمة كثيفة السكان. وفيما نجد بلداناً متقدمة فقيرة بثرواتها الطبيعية، فإننا نجد، بالمقابل، بلداناً غنية بهذه الثروات. وبهذا الصدد يكتب سنتش: إن التصنيفات القائمة على أساس المؤشرات الاقتصادية الإحصائية لا يمكن أن تكشف عن الخصائص الاقتصادية والاجتماعية الأساسية التي تتسم بها البلدان المتخلفة طالما أنها تطمس الفوارق النوعية الجوهرية بالتشابهات الكمية أو تفصل ما بين التشابهات النوعية على أساس الفوارق الكمية.

ولعل مؤشر الدخل القومي هو أخطر تلك المؤشرات وأكثرها عجزاً في الكشف عن حقيقة التخلف. فهو يتجاهل شروط الإنتاج وتوزيع الدخل وطرق الانتفاع به، بمعنى أنه يموّه العوامل ذات الأهمية الحاسمة من وجهة نظر الإمكانات والحدود الداخلية للتنمية.

ولا تقل نظرية المراحل الخمس للنمو كما هي عند وولت روستو خطورة في هذا المجال. فإلى جانب منهجها الاقتصادوي القائم على فرز مراحل التطور التاريخي وفق تتالي مستويات التطور التقني، بغض النظر عن نمط علاقات الإنتاج الملائم لها، فهي تدّعي لنفسها "كلمة حق باطلة". فمن جهة أولى تؤكد هذه النظرية على السياق التاريخي لظاهرة التخلف المعاصر، وهذه هي كلمة الحق فيها، لكن من جهة ثانية، تفقد هذه الكلمة مصداقيتها وتغدو باطلاً عندما يزعم روستو أن ثمة حتمية تاريخية للتخلف والتقدم محدّدة أو مشروطة بعوامل وأسباب محض داخلية تقود، بفواصل زمنية معينة، كافة المجتمعات البشرية إلى التطور عبر المرور بالمراحل التالية ١) مرحلة المجتمع التقليدي ؛ ٢) المرحلة الانتقالية ؛ ٣) مرحلة الإقلاع ؛ ٤) مرحلة النضج ؛ ٥) مرحلة الاستهلاك الجماعي الوفير. إن تفسير التخلف على هذا النحو التاريخي هو في واقع الأمر تفسير لا تاريخي، لأنه يمتنع عن الاعتراف بالتكون التاريخي الفعلي للتخلف المعني، الذي من أهم جدليات نشوئه وتطوره جدل قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج على المستويين الداخلي والخارجي كمستوى واحد بقوة النظام الرأسمالي العالمي القائم.

وإلى جانب نظريات التخلف الاقتصادي

ثمة نظريات قيمية - نفسية حول الظاهرة نفسها . تقوم النظريات الأخيرة على الزعم بأن الخصائص النفسية والإنسانية القيمية السائدة في البلدان المتخلفة هي المسؤول الرئيس ، وأحياناً الوحيد ، عن تخلف هذه البلدان . ونظراً لانصراف هذه النظريات ، كلياً ، عن الاهتمام بالعامل الاقتصادي - السياسي كعامل رئيسي من عوامل نشوء التخلف وتفاقمه ، فإنها أكثر نظريات التخلف تخلفاً في تفسير التخلف .

والحال، إن التخلف المعاصر ، كفاصل تاريخي بين تطور البلدان المتقدمة ومستوى تطور البلدان المتخلفة ، هو تخلف نوعي أو كيفي ، بالدرجة الأولى . وإذا كان كيف الظاهرة الاجتماعية - هنا التخلف - مشروطاً ببنية علاقات الإنتاج ، فإن ظاهرة التخلف ، بالتالي ، هي وحدة مظاهر هذه الظاهرة ، وبالنتيجة،فإن تفسير هذه الوحدة هو شرط تفسير مظاهرها . وبما أن وحدة الظاهرة هي سببها الجوهري ، فإن الكشف عن سبب التخلف لا يتحقق بالنظرة الإحصائية وإنما بالمقاربة البنيوية.

والتخلف المعاصر كتخلف نوعي على هذا النحو هو الوجه الآخر لنفسه كتخلف خاص وفريد مقارنة مع التخلف السابق عليه في مجرى التطور التاريخي للمجتمع البشري. وهذا ينبع من واقع أنه ليس نتاج الصيرورة التاريخية السابقة عليه للبلدان المعنية به، فحسب،وإنما هو أيضاً نتاج الصيرورة الرأسمالية للبلدان التي ستصير فيما بعد بلداناً متقدمة بالمقارنة مع البلدان الأولى. وذلك في إطار التفاعل السلبي - من جانب البلدان المتخلفة - للصيرورتين على أساس الصيرورة الأولى . والتخلف من هذا المنظور هو ، بتعبير عالم الاجتماع الكبير تشيلسو فورتادو ، حالة فريدة لا مثيل لها في تاريخ تطور البلدان المتقدمة اليوم ، لأنه عنى ويعني قيام مشاريع رأسمالية في بنيات اجتماعية بدائية . ولأن التخلف في هذا العصر هو على هذه الشاكلة النوعية والفريدة ، فهو بنظر الاقتصادي المعروف ج . م . البرتيني ، أخطر مشكلة اقتصادية وسياسية في كل العصور السابقة .

والتخلف المعاصر على هذا النحو النوعي والفريد هو تخلف رأسمالي وليس تخلفاً ما قبل رأسمالي، بمعنى أن نشوء الرأسمالية في الخارج كان أحد الأسباب الرئيسية في تخلف البلدان المتخلفة. فالتخلف ما قبل الرأسمالي هو ، بتعبير عالم الاجتماع الشهير أندريه جوندر فرانك " لا تطور " في حين أن التخلف الرأسمالي هو، بتعبيره أيضاً ، " تطور التخلف " وبتعبير آخر نقول : إن تطور

التخلف وتخلف التطور هو جوهر التخلف الرأسمالي المحدّد لفرادته التاريخية، في حين أن التخلف، كمفهوم مجرد عن واقع مخلّف، هو الشكل العام للتخلف الرأسمالي أو للرأسمالية المتخلفة في البلدان المخلّفة. ومن هذا المنظور، فإن التخلف الرأسمالي هو تطور بالنسبة للتخلف السابق عليه في ماضي البلدان المعنية به، بينما هو تخلف تطور هذه البلدان بالنسبة للتطور الرأسمالي المتزامن معه في البلدان المتقدمة. وبهذا المعنى يكتب السوسيولوجي الكبير تيوتونيو دوس سانتوس: "إن التخلف، بعيداً عن مفهوم حالة التخلف السابق للرأسمالية، هو في الواقع نتيجة وشكل خاصين للتطور الرأسمالي الموصوف كرأسمالية متخلفة".

والتخلف الرأسمالي هو نمو رأسمالي، لكن بدون تنمية رأسمالية. وحسب الاقتصادي المعروف إسماعيل صبري عبد الله، فإن التخلف الرأسمالي ليس ركوداً أو جموداً تقنياً، بل هو تنمية معوّجة تُورث التبعية. والنمو الرأسمالي خارج إطار تنمية رأسمالية فعلية هو نمو متخلف. وحسب فرانك، فإن "نمو التخلف يفترض تخلف النمو، فالنمو الذي يتحقق في التوابع سرعان ما يصطدم بالعوائق البنيوية التي تقيمها المتروبولات (المراكز الرأسمالية الاستعمارية) داخل تلك التوابع". وإذا كان التخلف الرأسمالي، كنمط خاص من نظام الإنتاج الرأسمالي، هو تخلف على صعيد العجز عن الانتقال من نظام الأطراف إلى نظام المراكز، فإن تخلف النمو، كمسألة فنية تقنية، هو تخلف على صعيد العجز عن تطور إنتاج وسائل الإنتاج وليس تخلفاً على صعيد تطوير نماذج الاستهلاك بالدرجة الأولى. ويتجلى تخلف النمو على هذا الصعيد الأخير بظاهرة نمو الاستهلاك الترفي مقابل تصدير مواد طبيعية محلية نادرة أو سلع موسمية محدّدة أو على "المساعدات الإنمائية" والقروض وما شابههما. وليس نتاج تنمية مركزية ذاتية. وحسب الاقتصادي المصري جلال أمين فإن "طبيعة النمو أهم من النمو نفسه".

والنمو الرأسمالي المتخلف نمو يقوم على بنية تحتية متعددة ومفككة الأنماط الإنتاجية والقطاعات الاقتصادية. وبالتالي هو، بقوة منطق تطور هذه البنية، نمو سرطاني، فهو نمو نمط من أنماط الإنتاج على أساس تكور الأنماط الأخرى، وهو نمو قطاع من قطاعات الاقتصاد على أساس تقهقر القطاعات الأخرى وتراجع دورها على مستوى الإنتاج كمستوى ضروري لتطور الاقتصاد الوطني. وعلى

هذا النحو ، فإن فوائد النمو الاقتصادي التي تتحقق في أحد القطاعات الاقتصادية لا تنتقل إلى باقي القطاعات الأخرى . ولطالما يقوم النمو المتخلف ، بشكل رئيسي ، على القطاع " العصري المعولم "، أي قطاع الاستيراد والتصدير ، فهو نمو تحدّده ،بقوة ، وتيرة وطبيعة النمو الذي يحصل في البلدان الرأسمالية المتقدمة و كذلك المزاج السياسي المتقلب لمواقف تلك البلدان من البلدان المتخلفة . وبالتالي النمو المتخلف هو نمو متعرج وغير منتظم ، وحسب برابهات باتنيك ، فإن " تعرج النمو يساوي عدم النمو "

إن النمو القائم على تعدد أنماط الإنتاج وتفكك قطاعات الاقتصاد ،والمرتبط مباشرة بقطاع " التحديث " الرأسمالي المحكوم بمنطق آليات السوق العالمية،هو نمط تابع بالضرورة . والاقتصاد القائم على هذا النمط من النمو هو اقتصاد تابع بنفس الضرورة . وبهذا الصدد يذكر الاقتصادي العالمي سمير أمين أن " الاقتصاد المتخلف يتكون من قطاعات منعزلة لكنها مندمجة بقوة ، كل على انفراد، في مجموع مركز ثقله في المراكز . وبالتالي ، فإن نعت " وطني " نعت خاص باقتصاديات البلدان المركزية المتقدمة فقط "

وكما أن تخلف النمو أو النمو المتخلف على هذا النحو هو شكل تطور الرأسمالية في البلدان المتخلفة ، فهو ، أيضاً ، شكل تطورها على الصعيد العالمي ،وبالتالي ، التخلف الرأسمالي، كنمو متخلف ، هو ظاهرة عالمية ، أو شبه عالمية ، كما هو ، في الوقت نفسه ، ظواهر قومية فالبلدان المتخلفة تشكل أغلبية بلدان العالم المعاصر،وآليات نشوء تخلف هذه البلدان هي آليات عالمية كما أنها آليات قومية . وحسب سمير أمين ، فإن :" نمط التراكم المعوج الذي يفرضه النظام الرأسمالي العالمي على الأطراف يتنافى وإمكانية تجاوزها لتأخرهم. وبالتالي ، فقد أمسى الآن هذا النظام عقبة تعيق التقدم اللاحق لقوى الإنتاج على الصعيد العالمي ، وهذا هو السبب الرئيسي الذي يجعل الرأسمالية، موضوعياً ، متجاوزة على هذا الصعيد " . ويرى سنتش أن التخلف الرأسمالي على هذا النحو هو سبب النزاعات و التوترات على الصعيد العالمي وفيما بين البلدان المتخلفة وداخل كل بلد منها حد سواء .

ثانياً

يتفق الباحثون الذين يعتبرون النظام العالمي القائم هو وحدة التحليل الأساسية في تفسير ظاهرتي تخلف البلدان المتخلفة

وتقدم البلدان المتقدمة داخل هذا النظام أن نظرية التبعية، والنظريات الأخرى المشتقة عنها ، هي أهم النظريات التي حاولت -وتحاول- بجدية تقديم تفسير علمي موضوعي لظاهرة التخلف التاريخي القائم في "الشطر الجنوبي" من هذا العالم الرأسمالي المعاصر . والحال ، إن تعبير "تطور التخلف" ، بمعنى أن سبب التخلف في مكان هو سبب التطور في مكان آخر،قد صار العلامة المسجلة لمدرسة (نظرية) التبعية . وتؤكد هذه المدرسة ، بشكل عام ، على أن التطور الرأسمالي للبلدان المتقدمة هو سبب التخلف الرأسمالي للبلدان المتخلفة ، والعكس صحيح . وبالنتيجة ، فإن العامل الأساسي في تطور البلدان الأولى وتخلف البلدان الثانية هو ، من منظور هذه المدرسة ، العامل الخارجي القائم على تبادل منتوجات غير متكافئة في أجور وكلف إنتاجها بين هاتين المجموعتين من البلدان بسبب تخصص دولي غير مكافئ بالعمل تقوم بموجبه البلدان المتقدمة بالأعمال الأكثر عصرية أو حداثة ، في حين تقوم البلدان المتخلفة بالأعمال الأكثر قدماً وتقادماً .

هذا هو ، بالضبط ،ما يشير إليه فرانك، الأب الحقيقي لمدرسة التبعية، بقوله: "العملية التاريخية التي ولّدت التخلف هي نفسها التي ولّدت التطور". ويتابع أوسفالد زونكل هذا القول بقوله :"التأخر جزء لا يتجزأ من الصيرورة التاريخية للنظام الرأسمال العالمي" ومثلهما مثل ستش في قوله :" البنية الداخلية للبلدان المتخلفة ليست نتاج تغلغل العوامل والمؤثرات العالمية فقط ، بل إن هذه البنية ما أن تتوطد حتى تقدم بنفسها قاعدة للحفاظ على هذا التغلغل ". ويترجم سمير أمين هذه الأقوال بتأكيده :" إن تاريخ التطور الرأسمالي ليس تاريخ التطور الذي أحدثه فقط ، وإنما هو كذلك تاريخ التدمير الوحشي الذي بُني عليه

ونظرية التبادل اللامتكافئ بين المراكز والأطراف ، كما هي في أجلى صورها عند سمير أمين ومن قبله أرغيري إيما نويل، هي "مدرسة " من "مدارس" مدرسة التبعية الكبرى . ذلك أن تأكيد أمين على أن تقدم المراكز هو سبب تخلف الأطراف يضعه داخل الإطار المنهجي العام لهذه المدرسة ولكنه يبدأ بالخروج عن ملموسيات أو تفاصيل هذا الإطار عندما يعترف بأن عكس تأكيده لا يتضمن كامل معنى تأكيده الأول . وهو بذلك يشير ، ضمناً ، إلى حقيقة أن التغييرات الهيكلية أي البنيوية ، تلك التي تحققت أو حصلت داخل بلدان

المراكز كانت العامل الرئيسي في تقدم تلك البلدان . وبهذا الصدد يقول سمير أمين :" ليس تخلف البعض هو سبب نمو البعض الآخر بينما نمو البعض على الشكل الذي تم فيه ـ كان السبب في تخلف البعض الآخر

ومع أن سمير أمين يمتنع عن إعطاء العامل الداخلي أهمية متساوية في تقدم البلدان المتقدمة وتخلف البلدان المتخلفة ، فهو ـ سبيل المخالفة مع الكثيرين من منظري نظرية التبعية ـ لا يتجاهل دور هذا العامل في التخلف البلدان الأخيرة ، سواء لحظة إلحاقها الاستعماري بالبلدان الأولى أو خلال مسيرة تطور هذا الإلحاق ، بل هو يؤكد على حقيقة أن العامل الداخلي هو دوماً أحد عوامل التخلف ، وإذاً ، أحد مستويات التحليل الضرورية لظاهرة التخلف . وبهذه المناسبة يقول :" إن أشكال التشكيلات الطرفية تتوقف على طبيعتها ما قبل الرأسمالية التي انطلقت منها وعلى صيغ وأزمنة انخراطها في المنظومة العالمية. إن غنى وتعقيد النماذج الفعلية للتخلف هو غنى متولد عن الدمج بين هذه العوامل الثلاثة . لكن وحدة ظاهرة التخلف لا تقع على مستوى المظاهر المتقلبة وفقاً لتشابك هذه العوامل المتخلفة ؛ إنما تشير إلى الطابع الطرفي الذي يتسم به النمو الرأسمالي ، وهو طابع مشترك بين جميع بلدان الأطراف الحالية

ويرى سمير أمين أن تأكيده على دور العامل الداخلي بهذا النحو لا يتناقض مع ـ بل يفترض ـ تأكيده على أن نشوء الرأسمالية داخل بلدان المراكز وصيرورتها، فيما بعد ، نظاماً عالمياً هو مستوى التحليل الأساسي لظاهرة تخلف البلدان المتخلفة . وتقديره لدور العامل الخارجي على هذا المستوى يقوم على أطروحته حول التطور اللامتكافئ كمنهج عام لصيرورة التاريخ البشري . ويشير التطور اللامتكافئ عند سمير أمين إلى أن "المناطق الأكثر تقدماً من حيث مستوى قواها الإنتاجية ونمط علاقاتها الإنتاجية غير مرشحة للانتقال على نحو أسرع وأكثر جذرية إلى طور تاريخي أعلى وأرقى ". ويجزم في النهاية أن :كل تاريخ الإنسانية يعلّمنا أنه ليس تعاقبياً ".

من جهتنا نرى أن تفسير أمين لصيرورة التاريخ على هذا النحو يقود ، منطقياً ، إلى الزعم بأن تخلف البلدان المتخلفة هو الشكل الضروري المعاصر للحتمية التاريخية التي نشأت مع انقسام المجتمعات البشرية على نفسها سياسياً واقتصادياً ،

كما ويتناقض، تاريخياً، مع واقع فشل وانهيار محاولات بعض أطراف النظام العالمي الرأسمالي، في فترات سابقة، للانتقال إلى طور تاريخي آخر، ما بعد رأسمالي، وقصدت هنا سقوط تجارب بلدان المعسكر الاشتراكي السابق.

إن إلحاح "مدارس" نظرية التبعية على اعتبار التخلف المعاصر نتاجاً ضرورياً لصيرورة الرأسمالية نظاماً عالمياً يقود إلى مساواة أو اختزال مفهوم التبعية بالعامل الخارجي كسبب وحيد، أو كسبب أساسي أول على الأقل، في نشوء التخلف وتفاقمه. وبالتالي، فإن نقد تلك المدارس يبدأ من نقد مفهومها للتبعية. فالتبعية ليست عاملاً خارجياً أو داخلياً، كل منهما على حده، بل هي هذا وذاك في إطار العلاقة الجدلية بينهما. وبهذا الصدد يذكر دوس سانتوس: " التبعية ليست مجرد عامل خارجي فقط، فالوضع الدولي محدّد عام وليس قوة مقرّرة للعمليات الجارية داخلياً. إن العناصر المكونة للوضع الداخلي تحدد النتائج المستحثة بتأثير الوضع الدولي على واقع البلاد. وسوف يكون من التبسيط المبتذل استبدال الديناميكية الداخلية بالديناميكية الخارجية ".

إن أطروحتنا الجوهرية في هذا الصدد هي أن العامل الخارجي، أو الدولي، هو دوماً من عوامل التخلف الرأسمالي للبلدان المتخلفة اليوم بحكم انتمائها للنظام العالمي الذي تشغل فيه البلدان المتقدمة مواقعه المركزية، السياسية منها والاقتصادية. هذا، ولا يكتمل تحليل أو تفسير هذا التخلف دون اعتبار الدور الخطير لهذا العامل في نشوئه وتطوره بمعنى تفاقمه وتورمه. لكن، ومن جهة أخرى نجد أن الخارج لا يستطيع دخول الداخل إلا "بإذن" من هذا الأخير أولاً والهيمنة الخارجية لا تلغي بالضرورة الإرادة الوطنية وإمكانية اتخاذ القرار الوطني. وبالتالي، فالعامل الداخلي هو، في المحصلة العامة، العامل الأساسي في التخلف المعني. والهبوط من المستوى النظري لجدل الداخل والخارج إلى مستواه التاريخي يُسهّل تفصيل هذه الأطروحة على النحو التالي: إذا كان للعامل الخارجي دور في جميع مراحل نشوء وتطور، كما وتخطي، التخلف، فإن حجم هذا الدور، وخطورته، ليست واحدة على طول هذه المراحل. ففي حين أن للعامل الخارجي الدور الأساسي في "تطور التخلف"، فإن دوره في مرحلتي نشوئه وقطعه، أي تجاوزه، لا يتعدى، في الواقع التاريخي، دور المساعد المكمل أو المعرقل الإضافي وبالمقابل، إذا كان العامل

الداخلي أحد عوامل التخلف في مرحلة "تطوره" ،فهو العامل الأساسي في مرحلتي نشوء التخلف وتخطيه . وبالتالي ، فالعامل الأساسي الذي يقوم عليه أو يحتكم إليه جدل الخارج والداخل ، كجدل محوري من جدليات التخلف ، ليس واحداً خلال مراحل مسيرة التخلف .

وعلى هذا النحو ، فإن إرجاع التخلف للعامل الخارجي أو للعامل الداخلي ، كعامل أساسي في الحالتين هكذا بشكل مطلق دون التمييز بين خصوصيات مراحل مسيرة التخلف ، يتجاهل النسبية التاريخية لدور كل من هذين العاملين في تخلف البلدان المتخلفة . وتأكيداً على هذه الحقيقة تذكر عالمة اجتماع التنمية اليزابيث دور أن نظرية التبعية تفترض ما يجب البرهان عليه مسبقاً،فما الذي مكّن مجموعة من البلدان من أن تخلّف مجموعة بلدان أخرى ؟ ويذكر سنتش بالصدد نفسه أن الجانب الداخلي للتخلف هو جانب متزايد الأهمية من وجهة نظر تجاوزه المقبل ". ويؤكد فرناندو كاردوسو على ذلك بقوله :" إن العلاقات الطبقية الداخلية تُتيح تحقيق علاقات التبعية وتحدد عوامل وأسباب تشكلها ".

ومدرسة التبعية في إرجاعها التخلف إلى سبب انتزاع البلدان المتقدمة للفائض المتحقق داخل البلدان المتخلفة ، كسبب رئيسي أو وحيد ،على أساس التبادل اللامتكافىء للمنتوجات القائم على التخصص الدولي اللامتكافىء بالعمل، فهي تفسر التخلف بصورة اقتصادوية وليس بصورة اقتصادية جدلية تأخذ بالأسباب السياسية والثقافية الأخرى للتخلف . فالتخلف مسألة أعقد، بكثير،من أن تفسَّر بآلية اقتصادية محدّدة أو بآليات محض اقتصادية متعددة. و اقتصادوية التفسير الاقتصادي للتخلف تعود إلى عدم الجدية في اعتبار حقيقة أن الإنتاج ، وليس التبادل ، هو المحدّد العام لجمل حلقات العملية الاقتصادية الإجمالية، فالإنتاج هو محور ومضمون هذه العملية . وبهذا المعنى تذكر دور : " أن انتزاع الفائض والاستيلاء اللاحق عليه هو سيماء العلاقة بين الطبقات المنتجة والطبقات المستقبلة وليس بين البلدان المتبادلة ، ومعرفة كيفية إنتاج الفائض هي شرط معرفة آليات تبادله وتوزيعه " .

إن اختصار عوامل التبعية بالعامل الخارجي واختزال هذا العامل بجانبه الاقتصادي على هذا النحو يقود إلى تشويه وتمويه واقع أن التخلف الرأسمالي هو ، بالتحصيل الأخير ، نتاج تناقض جدلي معقد بين جدليين أساسيين : جدل

الداخلي والخارجي وجدل الاقتصادي والسياسي : حيث تتجادل أطراف الجدل الأول مع أطراف الجدل الثاني على أساس الداخلي كمحدّد أساسي في الجدل الأول ، والاقتصادي كمحدّد أساسي آخر في الجدل الثاني . وبالنتيجة يتمفصل هذان الجدلان على نحو يكون فيه جدل الداخلي - الاقتصادي هو محدّد جدل الخارجي - السياسي . وبهذا الصدد يذكر كارد وسو أن : " التحليل يصبح تاماً متكاملاً فقط عندما يؤدي إلى تحديد التعيّن للروابط المتبادلة بين البعد الاقتصادي والاجتماعي للظواهر على الصعيدين الداخلي والخارجي " .

والحال ، إن نقد المفهوم المتبذل أو المختزل للتبعية على هذا النحو هو منطلق صياغة نظرية التخلف على نحو جدلي يقوم على الاعتراف بتحديد جدل الداخلي- الاقتصادي لجدل الخارجي السياسي . وصياغة نظرية التخلف على هذا النحو يساهم بدوره في إعادة صياغة نظرية الإمبريالية كما طُرحت على يد روّادها الأوائل أمثال لينين وبوخارين ولكسمبورغ وغيرهم بحيث تظهر الإمبريالية في النظرية " الجديدة " كظاهرة تخلف رأسمالي على صعيد غالبية بلدان العالم ، وكظاهرة تطور رأسمالي على صعيد أقلية بلدان هذا العالم ، وبالنتيجة ، تخلف رأسمالي على الصعيد العالمي.وبتعبير الفيلسوف البنيوي المعروف مهدي عامل ، " فإن الإمبريالية ليست فقط أعلى مراحل الرأسمالية ، بل هي كذلك وفي أساسها علاقة بنيوية معقدة ترتبط فيها بنية علاقات الإنتاج الكولونيالي بشكل تبعي ببنية علاقات الإنتاج الرأسمالية " .

إن نظرية الإمبريالية مُصاغة على أنها نظرية التركيب الجدلي لعوامل التوسع العالمي للرأسمالية على أساس العامل الخارجي ، يجب أن تتكامل مع نظرية التخلف مبنية على أساس العامل الداخلي في هذه البلدان ذلك أن نظرية الإمبريالية هي نظرية التخلف إذا ما تمّ النظر إلى الإمبريالية كرأسمالية على الصعيد العالمي، وهي رأسمالية متخلفة على هذا الصعيد بحكم أنها توسع عالمي للرأسمالية لا تطوراً عالمياً لها ، بمعنى أنها تطور أقلية بلدان العالم مقابل ، أو على حساب ، تخلف أغلبية بلدانه.

❖ ❖ ❖

العرب بين النقل والاقتباس وبين التأليف والإبداع

د. أحمد غنام(*)

يوماً بعد آخر يتأكد للباحثين والدارسين أنه قد كان للعرب دور أساسي في تقدم العلوم الحديثة برغم تعدد أنواعها ذلك أنهم ترجموا واقتبسوا أهم ما عثروا عليه من تراث الفراعنة واليونان والهنود، مما مكّن الأجيال التالية من أن تقف على تطورات العلوم في العصور المتعاقبة وتعرف محتويات تلك المؤلفات، ولما تمت للعرب دراسة تراث الأمم التي سبقتهم واستوعبوه جيداً بدأوا في بناء نهضة عربية مجيدة، فأضافوا إلى الآراء والمعلومات القديمة ما رأوا من تحسينات أو نظريات خاصة وابتكروا أجهزة جديدة ساعدتهم على القيام ببحوث أدت إلى نتائج أكثر دقة مما سبقهم، وهكذا قدموا للأجيال التالية قواعد وأسس سليمة شيدوا عليها النهضات العلمية التي كان لها الفضل فيما نراه اليوم من رقي وحضارة.

(*) باحث وأكاديمي سوري.

- العمل الفني : الفنان

وقد شهدت الفترة التي بين النصف الثاني من القرن الثامن وأول القرن الثاني عشر للميلاد عصراً كان للعرب فيه فضل كبير في مختلف العلوم والفنون، لدرجة أن علومهم وثقافتهم طغت على سائر الثقافات المعاصرة لتلك الفترة وكان من نتيجة ذلك أن أصبحت اللغة العربية يومئذ اللغة الدولية للعلوم، وقد أدى العرب دوراً أساسياً في تقدم العلوم الحديثة، برغم تعدد أنواعها ذلك أنهم اهتموا بمجموعة من العلوم والمعارف منها مثلاً:

علم الجغرافية

فقد بدأ القرن الثامن الميلادي وأصبح للعرب ملك واسع الأرجاء، إذ إنهم في أواخر القرن السابع وفي بداية هذا القرن فتحوا بلاد العجم والفرس وبلاد أفغانستان وبلاد الأندلس فامتدت دولتهم من حدود الهند شرقاً إلى المحيط الأطلنطي غرباً ومن آسيا الوسطى وجبال القوقاز إلى صحارى إفريقيا، وكان لهذا الاتساع العظيم أثره في اهتمام العرب بالجغرافية والرحلات لعدة أسباب:

١ - إن هذا الملك الواسع الذي أسسه العرب كانت أنحاؤه المختلفة تتطلب الدراسة والوصف ومما دفع بعض الخلفاء والحكام والعرب إلى أن يوفدوا مبعوثيهم وسفراءهم إلى البلاد الإسلامية والعربية المختلفة لدراسة أحوالها ومعرفة طبائع سكانها ولتوثيق الرباط بين السلطة المركزية وبين حكام الإقليم وقد اقتصرت هذه الرحلات على الدولة الإسلامية.

٢ - إن الإسلام يحث على طلب العلم وعلى تجشم المشاق في هذا السبيل، لذلك كان طلاب العلم يتركون أوطانهم ويسيرون شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً من إقليم إلى آخر يدرسون على يد مشاهير الأساتذة ويقابلون أعلام الفقهاء.

٣ - كان ألوف المسلمين يتجهون من أطراف العالم الإسلامي إلى الأراضي المقدسة يحجون إلى بيت الله الحرام مما أتاح لبعضهم مشاهدة مناطق مختلفة وأقطار متعددة فتناولوها بالوصف والتحليل فيما رووه أو كتبوه.

٤ - اتسع نطاق التجارة العربية فانتشرت قوافل التجار العرب في أغلب أجزاء العالم المعروف في ذلك الوقت، وخاضت سفنه مختلف البحار والمحيطات، وعرفتهم الطرق التجارية الموجودة يومئذ ولم تقتصر تلك الرحلات على البلاد العربية بل تجاوزتها إلى الدول المجاورة.

٥ - الثراء الذي امتازت به البلاد العربية في العصور الوسطى.

٦ - الميل الغريزي عند العرب للبحث والاطلاع ولذلك اتخذ كثير منهم السياحة وسيلة للدراسة والوقوف على ما بالبلاد الأخرى من عجائب وغرائب[1].

وقد بدأ أدب الرحلات عند المسلمين قرابة منتصف القرن التاسع للميلاد على يد تاجر يدعى سليمان البحار، جاب البحار إلى الهند والصين

وكتب أخبار مشاهداته في البلاد التي زارها، وملاحظاته عن عادات أهلها وتقاليدها، وقد نشر كتابه في فرنسا سنة ١٩٢٢ مع إضافات لأبي زيد حسن السيرافي.



ومما شجع المسلمين على الرحلة حرصهم داخل الدولة الإسلامية سواء في المدن أو على امتداد الطرق التجارية على إقامة مؤسسات ينزل فيها التجار والمسافرون كالخانات والوكالات والفنادق فضلاً عما أقاموه على أطراف الدولة وحدودها وثغورها من رباطات كان الهدف الأول منها الجهاد والعبادة ولكنها استخدمت أيضاً نزلاً يستريح فيها المسافرون يضاف إلى هذا كله حرص المسلمين على إقامة منارات عالية في الموانئ، والثغور والمدن والواحات في قلب الصحراء يهتدي بها المسافرون في البحر والبر.

وقد تعجب الرحالة ابن جبير عندما زار مصر في عهد صلاح الدين (القرن السادس الهجري الثاني عشر للميلاد)من حالة الأمن والاستقرار التي سادت البلاد ليلاً ونهاراً أو بلغ من وفرة المؤلفات التي وضعها علماء المسلمين ورحالتهم في الجغرافية أن جمع بعض المستشرقين جانباً من تلك المؤلفات وأطلقوا على تلك المؤلفات المجموعة اسم (المكتبة الجغرافية العربية). ومن علماء الجغرافية المسلمين اليعقوبي في أواخر القرن الثالث الهجري- التاسع للميلاد- وهو أول جغرافي من المسلمين وصف الممالك معتمداً على

ملاحظاته الخاصة وقد سافر كثيراً، وطاف أنحاء المملكة الإسلامية فنزل أرمينية وورد خراسان، وأقام بمصر والمغرب بل لقد رحل إلى الهند، وقد عرف كتاب اليعقوبي في الجغرافية باسم كتاب البلدان كما أن له كتاباً في التاريخ استهله ببداية الخليقة، واستمر فيه حتى سنة ٢٥٩هـ (٨٧٢ م). أما ابن خرداذبة (٩٧٢م) فقد وضع كتابه (المسالك والممالك) واعتمد في بيان حدود الأرض ومسالكها على ما كتبه بطليموس السكندري والرياضي في حين توسع في وصف البلدان مع العناية بذكر أبعاد الطرق وتحديد المسافات بين البلدان تحديداً دقيقاً، ثم كان أن بلغ علم الجغرافية ووصف البلدان ذروته في القرن العاشر للميلاد على يدي المقدسي وابن حوقل، أما المقدسي فقد أنفق على أسفاره ما يزيد على عشرة آلاف درهم وهو مبلغ ضخم بالنسبة لمستويات ذلك العصر، ومن حصيلة رحلاته وقراءاته ألّف كتاب (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم) وأضاف إلى هذا الكتاب خريطة.

وفي القرن الرابع الهجري العاشر للميلاد كان المسعودي أبرز الجغرافيين المسلمين ومن أهم كتبه (مروج الذهب ومعادن الجوهر). وأما ابن حوقل صاحب (المسالك والممالك) فقد نسج على منواله كثير من الجغرافيين المسلمين الذين جاءوا بعده، ويضاف إلى هؤلاء الهمداني صاحب كتاب (وصف جزيرة العرب) وقد وصفها وعدد أقاليمها ومواضعها ووصف عالم اللغة. ثم كان أن برز في القرن السادس الهجري- الثاني عشر للميلاد- الإدريسي الذي تلقى تعليمه في قرطبة ولذا عرف أحياناًبالقرطبي ولكنه عاش في بالرمو بصقلية حيث حظي برعاية ملك النورمان روجر الثاني مما جعل صفة الصقلية تطلق أحياناً أخرى عليه وألف الإدريسي كتابه الشهير (نزهة المشتاق في ذكر الأمصار والأقطار والبلدان والجزر والمدائن والآفاق) وأكثر في هذا الكتاب من الخرائط التي زادت عن أربعين خريطة، وقد بلغ من إعجاب الأوربيين به أنهم ترجموه إلى اللاتينية في وقت مبكر، كما أنه من أوائل الكتب التي طبعت وحسب الإدريسي أنه قال بكروية الأرض ورسم مصورات تتفق وهذه الحقيقة كما قسم العالم سبعين جزءاً رسم كل جزء مصوراً.

ولا يفوتنا أن نشير إلى ياقوت الحموي (١١٧٩-١٢٢٨م) الذي تجول في كثير من البلدان واطلع على مكتبات مرو وطشقند وبلخ وغيرها، ثم ألف موسوعته معجم البلدان وفيها جمع البلدان والمدن والقرى الشهيرة وغيرها من المواضع الجغرافية ورتبها حسب حروف المعجم مع نبذة تطول أو تقصر حسب أهمية كل منها، وقد تحوي

هذه النبذة بعض المعلومات الطبيعية والجغرافية والتاريخية والأثرية والاجتماعية والاقتصادية.. مما لا نجده في كتاب واحد آخر، ومهما يكن من أمر فإن حصيلة علماء المسلمين في علم الجغرافية ضخمة واسعة ذلك أنهم صححوا كثيراً من الأخطاء التي وقع فيها بطليموس السكندري وغيره من السابقين وأضافوا معلومات جديدة وغزيرة عن طبيعة الأرض وشكلها، كما فسروا العديد من الظواهر الطبيعية والجغرافية تفسيراً علمياً يتفق مع ما أقره العلماء المحدثون، من ذلك أنهم تمسكوا بفكرة كروية الأرض وعندما طلب روجر الثاني ملك صقلية من الجغرافي الإدريسي صورة جامعة للأرض، أجاب الإدريسي بأن الأرض كروية فصنع له الملك كرة كبيرة من الفضة رسم عليها الإدريسي معالم الأرض، ومن المعروف أن الرسم على سطح الكرة يختلف في قواعده عن الرسم على المسطح الكروي مما كان له أثره جغرافياً في تحديد معالم الكرة الأرضية تحديداً واقعياً سليماً.

وكذلك من علماء العرب ابن بطوطة (٧٥٣) ولد أبو عبد الله محمد ابن بطوطة في بلدة (لواته) ونشأ في مدينة طنجة [٢]. تنقسم رحلاته إلى ثلاث مراحل أو سفرات واسعة النطاق جاب فيها أكثر ماعرف في عصره من البلاد فالرحلة الأولى سنة ١٣٢٥ إلى ١٣٤٩ زار فيها شمال إفريقية ومصر والشرق الأوسط وإفريقية الشرقية وجزيرة العرب واليمن ثم قصد إلى القسطنطينية وبعد أن أقام بها فترة من الزمن عاد إلى الهند ثم سافر مع أعضاء البعثة الدبلوماسية التي أرسلها سلطان الهند محمد شاه إلى ملك الصين، والرحلة الثانية: من سنة ١٣٥٠ إلى ١٣٥١ زار فيها الأندلس وجبل طارق وغرناطة. والرحلة الثالثة: من سنة ١٣٥٢ إلى ١٣٥٤ زار فيها السودان وغرب إفريقية. ورغم أن ابن بطوطة لم يسجل أغلب تواريخ الأحداث التي مرت به في رحلاته فإنه أثبت اليوم الذي فارق فيه وطنه ويدأ أولى رحلاته، ففي اليوم الثاني من رجب سنة ٧٢٥ هـ بدأ ابن بطوطه رحلته من طنجة إلى الاسكندرية بطريق البحر وقد وصفها وصفاً موجزاً ولا سيما المنار وعمود السواري وتحدث كثيراً عمن لقيهم من علمائها ، ووصف القاهرة والفسطاط وذكر المساجد والمدارس والنيل الذي وصفه بأنه أحد أنهار الدنيا الخمسة الكبار، واهتم ابن بطوطة بزيارة الأهرام وقد ذكر بعض الأساطير عن أصل الأهرام، وحدث أن أرسله السلطان محمد بن تغلاق في بعثة إلى عاهل الصين فتحطمت سفينته، وبدلاً من أن يعود ليواجه غضب السلطان آثر أن يستأنف رحلاته مرة أخرى ثم ذهب إلى الصين وفي وصفه لها نجد أقدم إشارة إلى

استخدام ورق النقد في المعاملات وهو من اختراع الصين، وكانت الصين آخر ما وصل إليه ابن بطوطة من الأقطار وقد عاد منها بطريق البحر إلى الخليج العربي ثم جاب بلاد الفرس والعراق والشام ومصر مرة أخرى، وبعد أن أدى فريضة الحج للمرة السابعة والأخيرة عاد إلى فاس من الاسكندرية بطريق البحر، واتصل هناك بالسلطان ابن عنان فارس من سلاطين بني مرين وعندئذ لم يكن باقياً من البلاد الإسلامية سوى بلدين اثنين لم يزرهما ابن بطوطة، هما الأندلس وبلاد السودان في وسط إفريقية فرحل لزيارتهما في السنة التالية، ابن بطوطة عاش في العصر الذي بلغت فيه الحضارة العربية ذروتها واتسعت رقعة الدولة العربية من حدود الهند شرقاً إلى المحيط الأطلنطي غرباً ومن آسيا الوسطى وجبال القوقاز شمالاً إلى صحاري أفريقية جنوباً، وكان سابع سبعة من أعلام الجغرافيين العرب هم المقدسي، الإدريسي، ابن جبير، السمعاني، ياقوت، البيروني، وابن بطوطة، ولكنه كرحالة يكاد يكون أرفع الجغرافيين العرب مقاماً وأكثرهم طوافاً وأوفرهم استيعاباً للأخبار، وأشهدهم عناية بالتحدث عن الحالة الاجتماعية وحديث رحلاته الطويلة يشهد بأنه من المغامرين الذين يدفعهم حب الاستطلاع والرغبة في الاستمتاع بالحياة إلى ركوب الصعب من الأمور. وقد اهتم الأوربيون بهذه الرحلة كثيراً، وبحثوا عن مخطوطها الأصلي فلم يجدوا سوى مختصر اكتشفه السائح بوركات ثم اكتشف المستشرق كيجارتن نسخة خطية ثانية فترجم عنها إلى اللغة اللاتينية، وُقد طبعت في القاهرة طبعتين آخرهما طبعة منقحة سنة ١٩٣٤ تحت عنوان «مهذب رحلة ابن بطوطة» بإشراف وزارة المعارف (التربية والتعليم).(٣)

حركة الترجمة

أما عن حركة الترجمة: فإن ذلك يرجع إلى أوائل العصر الأموي إذ ترد في المصادر أن خالد بن يزيد بن معاوية الملقب بالحكيم والمتوفى سنة ٨٥ هـ أرسل بعد أن أقصى عن الخلافة إلى الاسكندرية في طلب بعض الكتب في الطب وعلم الصنعة (الكيمياء) لترجمتها إلى العربية. ذكر ابن النديم في الفهرست عن خالد بن يزيد بن معاوية هذا، أنه كان يسمى حكيم آل مروان، وكان فاضلاً في نفسه وله همة ومحبة للعلوم، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر وقد تفصح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربية وهذا كان أول نقل في الاسلام من لغة إلى لغة. أما ابن خلكان فقد وصف خالد بن يزيد بن معاوية بأنه كان من أعلم قريش بفنون العلم وله كلام

في صنعة الكيمياء والطب، وكان بصيراً بهذين العلمين متقناً لهما. وعن الجاحظ فقد قيل عنه أنه: كان أول من أعطى التراجمة والفلاسفة وقرب أهل الحكمة ورؤساء أهل كل الصناعة، وترجم كتب النجوم والطب والكيمياء والحرب والآداب والآلات والصناعات، وتعطينا هذه النصوص السابقة فكرة عن البداية الحقيقية لحركة الترجمة إلى العربية في القرن الأول الهجري، ويقال أن خالد بن يزيد بن معاوية استقدم من الاسكندرية راهباً رومياً- بيزنطياً- اسمه مريانس، وطلب منه أن يعلمه علم الصنعة - الكيمياء- ولم يكتف خالد بن يزيد بذلك وإنما طلب من آخر اسمه اصطفن نقل ما أتى به مريانس إلى اللغة العربية.

أما الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز فقد اصطحب أحد علماء مدرسة الإسكندرية (بعد أن أسلم على يديه) ويعرف بابن أبحر واعتمد عليه في صناعة الطب، وعلى الرغم مما يقال أن الخليفة عمر بن عبد العزيز نقل علماء مدرسة الإسكندرية إلى أنطاكية سنة ٧١٨م فإنه يبدو أن مدرسة الإسكندرية ظلت قائمة في صورة أو أخرى في العصر العباسي، عندما اشتهر من أطبائها بليطان الذي كان بطريركًا على الإسكندرية واعتمد عليه الخليفة الرشيد في علاج جارية له كذلك كان من أطباء هذه المدرسة سعيد بن توفيل طبيب أحمد بن طولون.

والواقع إن حركة الترجمة العربية أخذت تتسع وتزداد قوة في العصر العباسي بفضل تشجيع الخلفاء العباسيين ورعايتهم لها ذلك أن حركة الترجمة ظلت في العصر الأموي تعبر عن محاولات فردية تزول بزوال رعايتها من الأفراد حكاماً كانوا وغير حكام. وقد اقتصرت حركة الترجمة في العصر الأموي على الكيمياء والفلك والطب في حين أنها في العصر العباسي صارت أوسع أفقاً بحيث اشتملت على الفلسفة والمنطق فضلاً عن بقية العلوم التجريبية والكتب الأدبية والاجتماعية وغيرها. وتؤكد كافة الشواهد التاريخية أن الخلفاء العباسيين فتحوا أبواب عاصمتهم الجديدة بغداد أمام العلماء وأجزلوا لهم العطاء وأضفوا عليهم ضروب التشريف والتشجيع، بصرف النظر عن مللهم وعقائدهم فنزح كثيرون إلى عاصمة الخلافة من جند نيسابور وحران ونصيبين وغيرها من مراكز العلم والفكر القديمة، ومن ذلك ما يقال من أن الخليفة أبا جعفر المنصور عنى بترجمة الكتب إلى العربية سواء الكتب اليونانية أو الفارسية أو الفهلوية إلى العربية، وقد يسر للمسلمين الحصول على كثير من الكتب اليونانية توسعهم على حساب الروم الذين

كانت دولتهم المركز الرئيسي السادس للحضارة اليونانية في ذلك الدور.

وعندما كثرت أعداد العلماء في بغداد أنشأ لهم هارون الرشيد بيت الحكمة ليكون بمثابة أكاديمية علمية، يجتمع بين رحابها المعلمون والمتعلمون، وحرص على تزويدها بالكتب التي نقلت من آسيا الصغرى والقسطنطينية ومصر والشام وغيرها في بيت الحكمة عكف المترجمون على ترجمة أمهات الكتب في شتى العلوم والفنون إلى العربية. وازدادت عناية الخليفة المأمون ببيت الحكمة، فوسع من نشاطها وأضفى المزيد على العلماء العاملين فيها، وضاعف العطاء للمترجمين إلى العربية كذلك دأب الخليفة المأمون على إرسال البعوث إلى القسطنطينية لاستحضار ما يمكن الحصول عليه من المؤلفات اليونانية في شتى ألوان المعرفة. واشتهر من المترجمين في صدر العصر العباسي ثيوفيل بن توما الرهاوي وجورجيس بن جبرائيل ويوحنا بن ماسويه، ويحيى البطريق، والحجاج ابن يوسف بن مطر الكوفي، وقسطا بن لوقا البعلبكي، وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي، وحنين بن اسحق، وابنه اسحق ابن حنين، وقد ترجم في ذلك العصر الكثير من الكتب اليونانية في الفلسفة وشتى العلوم العقلية. ونخص بالذكر حنين بن اسحق الذي ترجم كتباً عديدة في المنطق والفلسفة وشتى العلوم العقلية. ونخص بالذكر حنين بن اسحق الذي ترجم كتباً عديدة في المنطق والفلسفة والطبيعة، ولكن أغلب ما ترجمه كان في علم الطب، وكان يترجم من اليونانية إلى السريانية والعربية.

وكذلك كانت هناك حركة ترجمة عن الفهلوية، وهي لغة الفرس في عهد بني ساسان وقد أدى انتشار الاسلام بين الفرس، وتعلمهم اللغة العربية وإحلال الحروف العربية محل الحروف الفهلوية في الكتابة. أدى ذلك كله إلى تسهيل حركة الترجمة من الفهلوية إلى العربية على أنه من الملاحظ أنه إذا كان تأثير التراث اليوناني في الحضارة العربية أقوى في ميادين الفلسفة والفكر والعلوم، فإن تأثير التراث الفارسي في الحضارة العربية كان أقوى في الأدب. ويعتبر الأدب الفارسي الشرقي أقرب إلى آذان العرب وأحاسيسهم من الأدب اليوناني ذلك أن الأثر اليوناني في الأدب العربي لم يتعد انتقال بعض الألفاظ اليونانية كالقنطار والدرهم والقسطاس والفردوس إلى العربية أو انتقال بعض الحكم التي نسبت إلى حكماء اليونان وفلاسفتهم إلى العربية أما الأدب الفارسي فقد ترجمت منه كتب وجيزة وبخاصة في العصر العباسي الذي كانت الحضارة الإسلامية فيه أكثر التصاقاً بنظم

الفرس في الوزارة وغيرها، وأكثر اعتماداً على كتاب الفرس وأدبائهم.

وبنشاط حركة الترجمة في العصر العباسي عكف بعض من يجيدون اللغتين الفارسية والعربية إلى ترجمة الكتب الفارسية إلى العربية ومن هؤلاء عبد الله ابن المقفع، وآل نوبخت، والبلاذري وغيرهم كثيرون، ونخص بالذكر عبد الله ابن المقفع الذي ترجم أكثر من كتاب في تاريخ الفرس ونظمهم وعاداتهم وسير ملوكهم، هذا فضلاً عن عدة كتب في الأدب الفارسي منها كتاب كليلة ودمنة، وكتاب الأدب الكبير، وكتاب الأدب الصغير، وكتاب اليتيمة وغيرها وكذلك حركة الترجمة من الفارسية إلى العربية امتدت لتشمل بعض العلوم العقلية ذلك أنه عرف عن الفرس أنهم أصحاب حضارة عريقة وأنهم امتلكوا تراثاً في بعض العلوم مثل الهندسة والفلك والجغرافيا ولا شك أن المسلمين إبان نشاط حركة الترجمة إلى العربية قد أفادوا من هذه العلوم وترجموا بعض الكتب الفارسية وهذا وإن كنا نؤكد مرة أخرى أن تأثير التراث اليوناني في مجال العلوم العقلية كان أقوى وأوسع.

وأما عن أثر الحضارة الهندية في حركة الترجمة، فإن حركة الفتوح الاسلامية امتدت إلى الهند في أواخر القرن الأول الهجري- أي في خلافة الوليد- ثم استؤنفت قبيل منتصف القرن الثاني الهجري في عهد أبي جعفر المنصور، ونشطت مرة أخرى في عهد الغزنويين في القرن الخامس الهجري، وكان جزء كبير من ثقافة الهنود وعلومهم قد انتقل إلى الفرس بحكم ما كان بين الطرفين من علاقات قبل الفتوح الإسلامية، وعندما عكف المسلمون على ترجمة التراث الفارسي إلى العربية، نقلوا بين ثناياه أجزاء من ثقافة الهنود وعلومهم، هذا بالإضافة إلى ما حدث أحياناً من قيام بعض المترجمين بالترجمة من السنسكريتية إلى العربية مباشرة، ومن هؤلاء منكه الهندي، وابن دهن الهندي.

ومن العلوم التي أخذ المسلمون فيها الكثير عن الهنود، الرياضيات والفلك، إذ حقق الهنود في هذا المجال نتائج بارعة لم يسبقهم فيها أحد، ويكفي أن نشير إلى أن الأرقام الحسابية المستخدمة في العالم حالياً عرفها المسلمون عن الهنود وعن المسلمين انتقلت إلى الغرب الأوروبي وقد عرف المسلمون هذه الأرقام باسم «راشيكات الهند» ومثل هذا يقال عن الكثير من المصطلحات الرياضية مثل مصطلح «الجب» في علم حساب المثلثات. ومن الثابت أن أبا جعفر محمد بن موسى

الخوارزمي- وهو العالم الرياضي الشهير- استفاد من معارف الهنود في الرياضيات، أما في علم الفلك، فيقال أن الخليفة أبا جعفر المنصور أمر سنة ١٥٤ هـ بترجمة كتاب في الفلك إلى العربية، ألفه باللغة السنسكريتية أحد علماء الهنود واسمه برهمكيت، كذلك أمر الخليفة المنصور بأن يستخرج من الكتاب السابق **زيجا** تتخذه العرب أساساً لدراسة حركات الكواكب، وكان أن عكف الفزاري على هذا العمل، وأنجز **الزيج** الصابئ الذي ينسب إليه كذلك أخذ المسلمون عن الهنود كتاب السند هند، ويرجع نللينو في كتابه عن علم الفلك أن المسلمين أخذوا الكثير من مؤلفات الهند في هذا العالم.

أما في علم الطب فمن الثابت ترجمة بعض كتابات الهنود في هذا العلم إلى العربية ومن هذه الكتابات كتاب (سيرك) وهو كتاب في الطب الهندي، ترجم أولاً إلى الفارسية ثم نقله من الفارسية إلى العربية عبد الله بن علي، وكذلك كتاب (سرد) نقله **منكة** ليحيى بن خالد البرمكي، وكتاب (أسماء عقاقير الهند) نقله **منكة** لإسحق بن سليمان وكتاب (**استنكر** الجامع) نقله ابن دهن الذي نقل إلى العربية أيضاً كتاب (مختصر الهند في العقاقير) وغيرها. وهكذا استطاع المسلمون عن طريق حركة الترجمة الواسعة الأطراف أن يقفوا على تراث كبرى الحضارات البشرية القديمة، وأن يفيدوا من هذا التراث في بناء حضارتهم العربية الإسلامية.(٤)

علم الفلسفة

أما في علم الفلسفة، فلم يشتهر العرب بالفلسفة في تاريخهم السابق على الإسلام وإنما أدى إلى تفلسفهم توسعهم في بلاد الحضارة الهللينستية مثل الشام ومصر وشمال العراق، واتصالهم بالفكر اليوناني، ووقوفهم على كتابات وآراء فلاسفة اليونان، وكان أن استغل مفكروا المسلمين أساليب فلاسفة اليونان في الجدل والمنطق للرد على مجادليهم من اليهود والنصارى، وفي تفسير بعض آيات القرآن الكريم التي لم يكن من السهل تفسيرها بغير هذا الأسلوب وأدى ذلك إلى ظهور علم الكلام الذي يعتبر مدخلاً لظهور الفلسفة الإسلامية الحقة. فالمتكلمون نهضوا للدفاع عن الإسلام بأساليب الجدل والعقل والمنطق وهي الأساليب التي استخدمها خصوم الإسلام في مهاجمته، واتخذ المتكلمون من المسائل الدينية مادة لهم، ومن أبرز فرق المتكلمين جماعة المعتزلة الذين أمعنوا في تحكيم العقل في المسائل الدينية وخاصة ما يرتبط بصفات الله عز وجل وبخلق القرآن وغير ذلك من الأمور المرتبطة بالفكر

الديني. ولا شك أن فلاسفة المسلمين تأثروا بالفلسفة اليونانية القديمة تأثراًواضحاً فعكفوا على دراسة ما وصل إلى أيديهم من كتابات سقراط وأفلاطون وأرسطو، ونقدوا ما جاء في هذه الكتابات من آراء وتناولوها بالشرح المستفيض والمقارنة البناءة التي تدل على فهم واستيعاب هذا فضلاً عن المدارس الفلسفية المتأخرة زمنياً كالأفلاطونية الحديثة وغيرها.

ويبرز دور الفلاسفة المسلمين في فلسفة العلوم في رسائل إخوان الصفا وهم فرقة سرية تأسست في البصرة في أواخر القرن العاشر للميلاد وكونوا مدرسة فكرية استقت آراءها من تعاليم أرسطو والأفلاطونية الحديثة والغنوصية المتأثرة بتعاليم المسيحية، فضلاً عن آراء المعتزلة والاسماعيلية وغيرهم، ويتبلور دور فلاسفة المسلمين في خدمة الفكر الفلسفي في اتجاهين رئيسين:

- **أولهما:** استيعاب الفلاسفة المسلمين لأركان الفلسفة اليونانية وتشربهم روحها، مما مكنهم من فهمها فهما عميقاً والربط بين أطرافها وبالتالي شرحوا بعض جوانبها شرحاً دقيقاً، وفسروا الكثير من مبادئها تفسيراً لم يسبقهم إليه غيرهم من المفكرين.

- **ثانيهما:** إن الفضل يرجع إلى فلاسفة المسلمين في تعريف الغرب الأوروبي في العصور الوسطى بأهم جوانب الفكر الفلسفي اليوناني. ذلك أن غرب أوروبا ظل طوال الشطر الأول من العصور الوسطى يكاد يكون مقطوع الصلة بالتراث اليوناني، فيما عدا أجزاء محدودة من جنوب إيطالية وصقلية، كانت لها اتصالات سياسية وحضارية وكنسية بالقسطنطينية، وبقي الغرب الأوروبي حتى القرن الحادي عشر للميلاد معزولاً عزلة شبه تامة عن التراث اليوناني القديم في الفلسفة والعلوم والأدب.

ونتيجة للاتصال بالمسلمين في الأندلس وصقلية والمشرق في عصر الحروب الصليبية، عرف الغرب الأوروبي لأول مرة كثيراً من أركان التراث اليوناني القديم الذي ترجمه المسلمون إلى العربية فأخذ الأوروبيون يترجمونه من العربية إلى اللاتينية. وقد اشتهر من فلاسفة المشرق الإسلامي الكندي والفارابي وابن سينا. أما أبو يوسف يعقوب الكندي فكان من أصل عربي، ويعتبر الكندي من نتاج مدرسة المعتزلة وكان مقرباً إلى المأمون والمعتصم وقد حاول في بعض كتاباته التي بلغت أكثر من مئتين وخمسين مؤلفاً أن يوفق بين آراء أرسطو وآراء أفلاطون. وأما الفارابي فقد

استهواه بلاط سيف الدولة الحمداني في حلب فنزح إليه من بغداد فقام بالتأليف في الفلسفة والمنطق والرياضة والطب والموسيقى وغيرها، ويعتبر الفارابي أول فيلسوف في الإسلام نظر إلى الفلسفة نظرة شاملة ، مستمداً أصول فلسفته من منابع ثلاثة هي: الفلسفة اليونانية وخاصة آراء أفلاطون وأرسطو ، وتعاليم الإسلام وفكره وروحه، ثم العقل الذي استخدمه في التوفيق بين الفلسفة اليونانية من ناحية ومبادئ الدين من ناحية أخرى فضلاً عن التوفيق بين أركان الفلسفة اليونانية بعضها بعض. وأما أبو علي الحسن ابن سينا فهو العالم المتعدد المواهب، أجاد في الفلسفة مثلما أجاد في الحكمة والطب وغيرها وحاول في فلسفته التوفيق بين آراء أرسطو من ناحية والأفلاطونية الحديثة من ناحية أخرى، والإسلام من ناحية ثالثة، وقد اختلفت فلسفته عن فلسفة أرسطو في جوانب متعددة، وخاصة ما يتعارض من فلسفة أرسطو مع تعاليم الاسلام، وكذلك ألف في المنطق كتاب (منطق الشرقيين) الذي خالف فيه منطق أرسطو ورد عليه، أما تأثره بالأفلاطونية الحديثة فظهر في جوانب عدة من كتاباته منها قوله، إن الأحداث الأرضية تتأثر بالأجرام السماوية عن طريق ما تشعه من ضوء، هذا وقد ظلت فلسفة ابن سينا قوية التأثير في الشرق والغرب جميعاً طوال بضعة قرون تالية.

وإذا كان المشرق الإسلامي قد امتاز بفلاسفته العظماء الذين يصعب حصرهم، فإن الأندلس كان له هو الآخر فلاسفته الذين ضربوا المثل في حرية الفكر وتركوا أبعد الأثر في الحياة الفكرية في غرب أوروبا ومن أمثلة هؤلاء: ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد.

أما ابن باجة(ت: ١١٣٩م) فقد عاش في الوقت الذي أشاع المرابطون فيه جوّاً من التشدد الفكري مما رجح كفة القول بالمنقول والمأثور والحديث على كفة تحكيم العقل ويبدو من كتابات ابن باجة أنه تأثر بآراء فلاسفة المشرق، مثل الفارابي وابن سينا وبصفة خاصة الفارابي الذي يتفق ابن باجة معه في آرائه في المنطق والطبيعة وما وراء الطبيعة، وكذلك يبدو أن ابن باجة اشتغل أيضاً بالطب والرياضيات والفلك والموسيقى ومن كتبه (السماع الطبيعي) وكتاب (النفس). وعن ابن طفيل المتوفى سنة ٥٨١هـ – ١١٨٥م، فقد اشتغل بالطب والفلك والفلسفة، وبقيت له رسالة حي ابن يقظان وهي قصة جميلة جمعت بين سمو الأدب وعمق الفلسفة، ويبدو ابن

طفيل في هذه القصة متأثراً بآراء الأفلاطونية الحديثة.

ومهما يكن من أمر فلاسفة الأندلس، فإن ابن رشد ٩٥٤ هـ - ١١٩٨م يعتبر أعظمهم إطلاقاً وأعمقهم فكراً، وأوسعهم أثراً في الغرب الأوروبي وقد بدأ حياته يتعلم علوم الدين من تفسير وحديث وفقه وشريعة ثم انتقل إلى الطب، ومنه التفت إلى الفلسفة وفي اشتغاله بالفلسفة أعجب بأرسطو إعجاباً شديداً، فوضع شروحاً ثلاثة لفلسفته تعتبر أعظم ما كتب في تفسير فلسفة أرسطو. ومهما يقال أن ابن رشد قد أفاد من آراء سابقيه ومعاصريه من الفلاسفة المسلمين، كما أفاد من الأفلاطونية الحديثة إلا أنه في شروحه لفلسفة أرسطو بلغ حدًا من صراحة الرأي وشدة العمق وقوة الأدلة لم يسبقه إليه أحد، وقد اعترضت جمهرة الباحثين بأن تلك الشروح جاءت أوفى شروح لفلسفة أرسطو عرفتها العصور الوسطى، وأكثرها صراحة ووضوحاً، وقد أعجب الأوربيون في أواخر العصور الوسطى إعجاباً شديداً بشروح ابن رشد.

الهوامش

١ - مصطفى الشهابي- الجغرافيون العرب /٣.

٢ - سعيد عبد الفتاح عاشور- حضارة الإسلام - جامعة القاهرة.

٣ - مصطفى الشهابي- الجغرافيون العرب/٣.

٤ - سعيد عبد الفتاح عاشور - حضارة الإسلام - جامعة القاهرة /١.

❖ ❖ ❖

«شهادتي في الشاعر شوقي بغدادي وشعره»

د . شاكر مطلق (*)

كيف للمريد أن ينظر إلى المعشوق إلاّ بعين الرضى و الحب ؟ وكيف للشاعر المشتاق أن يلامس مَنْ يتشوّقُ إليه إلاّ بشوقٍ، وأن يُعبّر إلاّ من خلال " تُرجمان الأشواق" ؟

جميلاً كانَ ، ولا يزال هذا " البغدادي " الجميل ، جميلٌ حتى اسمه أنيقٌ، حتى إيقاعُه منذ أن قرأتُ أو سمعتُ قصائده الباكرة في مطلع الخمسينيات ، وهو يلقي منها ما أراد جيلٌ كاملٌ منّا أن يسمعَ ، و أنا معجبٌ به محبٌ له .

قصائدُ تحملُ تطلّعات واعدةً بمستقبلٍ أفضلَ ، تنهالُ كالنّيازكِ على قلوبنا حاملةً الرفضَ والنّقدَ والكثيرَ من الضجيج اللازم - آنذاكَ - لأرواحنا الطّموحة كي تبقى يقظةً مستيقظةً ، وكي لا يعبرَ " الغاشمون " ولا يلمسَ كياننا " المعتدون " .

(*) د. شاكر مطلق: أديب وشاعر من سورية.

- العمل الفني: الفنان أنور الرحبي.

يقولُ البغدادي شوقي، في تلكَ المرحلة، وبكثير من التفاؤل اللازم والمطلوب يومها في مجموعته الأولى (أكثر من قلب واحد) - دار الفكر الجديد / بيروت ١٩٥٥:

(من قصيدة: شتاء ١٩٥٤ _ص ١١٧ _ وكان شتاءً قاسياً جداً في البلادْ:

"... كحبةِ القمحِ ما استطالتْ

لكنَّ أحشاءَها نَماءُ

فلتقصفْ الريحُ ما استطاعتْ

وليَقْسُ في أرضنا الشتاءُ

لأنَّهُ في الصقيعِ ينمو

يظلُّ بالدِّفء لي رجاءُ"

ومن قصيدة (لأنَّ غيري) - ص ١٤٣ - يصلنا هدير صوت (الرجال) المناضلين المتفائلين، بوضوح تامٍّ حيثُ يقولُ:

" لأنّي أعيشُ زمانَ الرجالْ

لأنَّ حياتي نضالْ

فإنَّ غدي

لهُ كل هذا الجمالْ"

هذا التفاؤل لا يعبأ بالشقاء الذي لايخفى على عين الشاعر وبصيرته، فهو يعرفُ ما معنى أن تكون دوماً مُراقَباً بل ومطارداً أيضاً فيكتب (النوافذ المغلقة - ص ٧٦) داعياً إلى اليقظة و الحذر فالجلاَّد في كل مكانٌ:

" أغلقِ الشُّباكَ إني

موشكٌ أن أتكلَّمْ

إنَّ للنسمةِ أذْناً

تسمعُ الصَّوتَ وتفهمْ

في عيونِ الناسِ رعبٌ

وظنونٌ تتوهمْ... إلخ

ويصلُ في النهاية إلى التفاؤل المعهود مرة أخرى ويختتم متحدياً:

" في غدٍ أفتحُ شباكيَ

لأتكلَّمْ "

ونسمعه يقول، متجاهلاً المتاعبَ و المصاعبَ وحتى الموت، أنَّ الحياةَ لنا و البقاءَ، نحنُ الشباب التقدمي طبعاً، في قصيدته (الحياة أقوى) ص ١٥١، التي أنشدها (في مهرجان أنصار السلم الكبير، بدمشق في الذكرى الخامسة لتأسيس مجلس السلم العالمي):

" لا تدَّعوا.. فالموتُ لن يقوى.. وما يُجدي ادِّعاءُ

عيشوا كما نحيا.. ففي يدنا الشقاءُ.. أوالهناءُ

ولأنتـمـو الطُّـلَـقـاءُ..
فانتشروا.. فنحنُ الأقوياءُ"

ويختتمُ فيقول:

" فَرحُ مَطَلُّ الصيفِ، فامرح
يا شبابُ لكَ البقاءُ"

كلماتٌ ربَّما كانتْ تخرجُ من الصَّميمِ، ولكنها قطعاً كانتْ تصلُ إلى الصميمِ، في جوٍّ عَكِرٍ مضطربٍ يبحثُ عنِ البطلِ أو المخلِّص، ولو في القصيدةِ التي لا بدَّ من حضورِها في كل مهرجان وبعدَ وإبّانَ المظاهراتِ، ملبّية مدجّجةً توحي لأحفادِ "داحس والغبراء" أنها قادرةٌ على أن تحلّقَ للمعتدينَ وللرجعيِّين ألف "داحسَ" أخرى، وأنها ستكونُ المعْبَر الحسيُّ لهم لاقتحامِ الحواجزِ والقفزَ وراءَ الأسلاكِ الشائكة التي تحولُ بينَ رؤاهم وبينَ الاقترابِ منْ وردةِ الحريَّةِ والعدالةِ الاجتماعيَّةِ وحتى الاشتراكيَّةِ، عروسُ الأحلامِ مزركشةُ الثوبِ الأحمرِ، سيدةُ الرُّوح.

مَنْ ينظرُ عندها إلى بقعةِ ظلالٍ هنا وهناكْ، على صدرِ ثوبِها الجميلِ أو إلى شقٍّ صغيرٍ في أطرافه؟.



منْ ينظرُ -آنَئذٍ- إلى أنَّ بعضَ خيوطِ ثوبها قد لا تنسجمُ وتتوافقُ مع خيوطٍ زاهيةٍ أخرى، وربما تقلِّل منْ روعتِها وألقِها؟.

لنقرأ من قصيدة (النَّوافذ المغلقة) ص ٧٦، المقطع التالي:

"كلُّ يومٍ قطرةٌ.. تملأُ
أحواضي وتُفعَمُ
وغداً تَدلقُ فالأرضُ
سيولٌ تتقدَّمْ..."

مثالٌ آخر من قصيدة (الجلاء الآخر) ص ١٢٢، التي ألقاها شوقي في الجامعة السورية بذكرى الجلاء المجيد عام ١٩٥٤، وهي قصيدة طويلة لم تخلُ، برغم نبل المناسبة، من بعض تلك الخيوط:

" ألا هبَّةً يا همومَ الشبابِ

تُعيد الزمان الذي يغبرُ

تعيدُ الهمومَ المصفَّاةَ حتى

كأن جداولَها الكوثرُ... "

أو، كما في (الثائر والهراوة) ص٤٢:

" في كلِّ كوخٍ قبضةٌ

تهتزُّ لليوم المحتَّمْ

وبكلِّ حقلٍ صرخةٌ

هيهاتَ لنْ تطوى وتُكتَمْ... إلخ

أو من قصيدة (تونُس) ص ٧٠

" ليكنْ ليلٌ كما يبغونَ ساجٍ أسحَمُ

وليكسِرْ شجرَ الزيتون فأسٌ مجرمُ

وليَقعْ بيتٌ، وينهدَّ جدارٌ هدَّموا... إلخ

ثم يختمُ متوعداً:

يومُنا نحنُ غداً...

وغداً.. ننتقمُ

ومع ذلك منْ يستطيعُ عندها أنْ يرى غيرَ ألق على ألق، والفكرةُ سيِّدةُ الموقف، والشعارُ نبراسُها "والأيديولوجيا " تقودُ الجوقةَ وتحدِّدُ أشكالَ النَّشيد وإيقاعَه أيضاً ؟.

كثيرة هي الاستشهادات التي يمكن إدراجُها في هذا السياق، ومن أكثر من مجموعة واحدة، التي تنوءُ القصيدةُ، بناءً ولغةً، هنا وهناك، بحمْلِ مضمونها الإيديولوجي،غير الطيِّع دوماً لمزاجها ولميزانها الذهبيِّ، وإن كانت لا تخلو،بالطبع، من ذلك الشعور الإنساني الذي يجد، حتى لمن يضربه بالهَراوة، العذرَ على جهله فيما يفعل

(من ضربك على خدك الأيمن...).

في قصيدة (الثائر والهراوة) ص٨٣ يقول شوقي بغدادي:

"... واستقبل الرَّجلَ المُلوِّحَ

بالهراوةِ إذْ تقدَّمْ

هذا أخٌ غُرٌّ وإنْ

أهوى بآلته وأجرمْ

المجرمونَ سواهُ وهو

مسيَّرٌ يا ليتَ يعلمْ "

ومن بكين يكتب الشاعر بتاريخ ١٩٥٣/١٠/٥ قصيدةَ: (الحصَّاد الرابع) –

ص ٨٦ -يهديها إلى الرفيق (ماو تسي تونغ) في عيد الجمهورية الصينية الشعبية الرابع - ويقول:

أوَ ليسَ أنتَ الزارعُ
وجناكَ جيلٌ طالعُ
هذا الحصادُ الرابعُ
ويتابع قائلاً:
إنّا معكْ
أبداً نسيرُ إلى الأمامْ
فابنِ السلامْ
وابذرْ فزرعُكَ يانعُ
ولأنتَ نعمَ الزارعُ
هذا الحصادُ الرابعُ
جيلٌ أمامكَ طالعُ...

ربما كنتُ كتبتُ مثلَ هذا الشعر، لو وقفتُ مثل شوقي يومها -شاباً- في ساحة (تينْ آنْ منْ) أمام قصور(المدينة المحرمة)، ولكنني كتبتُ بعدها بربع قرن، وأنا أقفُ أمامَ ضريح المعلم (ماو) قصيدةَ (حزينةٌ سطوحُ بكين في المساء)، ولا تخلو مجموعتي الشعرية الأولى (نبأ جديد) الصادرة عام ١٩٥٧ - مكتبة الروضة / حمص - من مثل هذه الأشعار السياسية، الخفيفة فنيًّا، الثقيلة -في حينها- سياسياً، وربما فكرياً أيضاً.

يكتب شوقي من موسكو قصيدةَ رثاء في ستالين بعنوان (مع ستالين) ص ١٠٢:

فاستعدِّي يا جموعْ
ليس إلاَّ لفتة نحو اليمينْ
فإذا نحنُ إلى جنْبِ ستالينْ.....
خرجَ الجمعُ الحزينْ
يا ستالينْ
فانهضِ الآن إلى جنبِ لينينْ
مثل ما كنتَ وإياهُ قديماً تفعلانْ
تجلسانْ
تستعيدانِ أحاديثَ الزّمانْ
وتخطّانِ لأجيالٍ تجيءْ
خطةَ العيشِ الهنيءْ... إلخ

لا ننسى أنَّ شوقي كانَ يومها من فرسانِ المنابرِ، وبخاصةٍ في المناسبات الوطنية والتقدّمية، فلم يكن من المعقول، يومها على الأقل، أن لا يكتب شاعرُنا قصيدةً متأججة العواطف، ملهبةً للمشاعرِ ليلقيها في المهرجان الشعبي الضخم الذي ضمّ نحو عشرين ألف مواطن، المنعقد في مساء يوم الجمعة في العاشر من أيلول عام

١٩٥٤ احتفالاً بظهور قائد الحزب الشيوعي السوري (خالد بكداش) إلى العلن، بعد احتجابه في العمل السري مدة سبعة أعوام، بعنوان (خالد بكداش.. بيننا) ص ١٧١ ، يقول في نهايتها:

عدتَ.. لأن الشمسَ لا تنطفي

لأن شعبي صاح.. يا مرحبا

كما أنشد للجلاء أيضاً، وأنشد لطهران (فجر طهران الحزين) ص ٢٨١، متعاطفاً مع عشرات القتلى من الرفاق المناضلين الذين سقطوا هناكَ بنار زبانية الشاه بلغة شفيفة حزينة:

" لم تكنْ طهرانُ قدْ

ألقتْ غطاءَ النائمينْ

عندما دوّى مع

الفجرِ رصاصُ القاتلينْ

وأفاقتْ بعدُ طهرانُ

على.. فجرٍ.. حزينْ

وأنشدَ حتى للمناجم وعمالها، تلكَ المناجم غير الموجودة أصلاً لدينا،على الأقل تلك العميقة منها الضاربة في باطن الأرض،منطلقاً من ضرورة أن يشمل التعبيرُ الشّعريُّ مُجملَ الطَّيف السياسي - الأيديولوجي، حتى لو كان هذا الجانب مجهولاً في حياتنا. لنستمع إليه يقول في مقتطفات من قصيدة " هدير المناجم " ص١٨ :

سنحملُ هذي الفؤوسْ

ونلهثُ في المنجمِ

وسوفَ نجرُّ الحديدْ

ونرفضُ أنْ نرتمي.....

سنرفعُ أصواتَنا

كزمجرةِ الضَّيغمِ.....

غداً بمعاولنا

وفانوسنا الملهمِ

ستمحي سوادَ الدَّياجير

من عالمٍ مظلمِ

إن مثل هذه القصائد الأيديولوجية التي كُتبَ بعضُها، ضمن الانبهار الأيديولوجي بتواجد الشاعر، أحياناً، في مَواطنِ تلكَ الأفكار وقريباً من قادتها - سواءٌ الأحياءُ منهم أو الأموات -لا تخلو من مشاعر رقيقة عندما تطال المشهدَ اليوميَّ وحياةَ النَّاس العاديِّين، كما في قصيدة (أغنية من موسكو) -التي كتبها هناك -ص ٩٤ :

" إلى يميني طفلةٌ في فراءٍ

تركضُ حول بركة تستديرُ

كأنها فيه طابةٌ دحْرجوها

شيءٌ على الأرض.. كبيرٌ.. صغيرٌ

وبعضُ أترابٍ لها في مراحٍ

كأنهم.. أرانبُ أو طيورٌ.. إلخ

غير أنه لا يستمر طويلاً بذلك، فنراه يعود من جديد إلى النَّبرة السياسية المعهودة، وفي نفس القصيدة، حيث يقول:

ونهضَتْ معاملُ.. واستطالتْ

مداخنٌ.. وفارَ بالصُّلب كيرُ..

وانسرحَ التراكتورُ في كلِّ أرضٍ

تخرفُ كفَّاهُ ويغنّي الهديرُ

ثمَّ يتذكر الوطن فيهتف:

يا بلدي.. يا سوريا.. من مكاني

يهزني إليكِ شوقٌ مريرُ

فيا بلادي.. هبةٌ ثمَّ نمضي

في الصَّف.. لا شوطُ علينا عسيرُ

ويختتمُ ببيت لم أفهم معناه حتى اليوم، وماذا تعني كلمة " الأخت " هنا حيث يقول:

من هاهنا يهزُّني الشَّوقُ حتى

كأنما أختيَ حولي تسيرُ

حنينٌ شفيفٌ يصلنا الآن من كتاباته الجديدة، تُؤطِّرُه " النُّوستالجي " الرَّقيقةُ إلى تلكَ الحقبة منْ تاريخ وطنٍ عريق مائج، ومنْ تاريخ جيل " زمن الحلم الأول " الذي لا يزالُ يسري كنسيم رقيق في غابات روحنا الشعريَّة العذراء، التي لم يصلْها اليَباسُ بعدُ، والتي لم تدركْها، حتى الآنَ، رياحُ السُّموم القاتلة .

غابةٌ منَ الظِّلال والكلمات المُلوّنة والفراشات والعناكب والطيور طبعاً، تمتدُّ فينا وحولنا وأمامنا عندما يصلنا الآنَ غناءُ هذا " الشوقي الجميل "، مفعماً بالوجدانيَّات الرقيقة كجداول الجبال الصافية، وبالمشاعر الإنسانية الواعية تماماً لمأساة الوجود والعدمية، تتلوى وتماني في مسيرها لتوصل زهرة أرواح جيلٍ منسيَّة إلى الوادي والنَّهر وربما إلى المحيط وفضاء المجرَّة.

تغيَّر إيقاعُ الكلمات - إذن - وتغير أيضاً توزيع النُّوطات على ألواح المغني، بعد أن أفسحتْ سيدةُ الأيديولوجيا المكانَ قليلاً، لتتركَ أمورَ الحياة الصغيرة - الكبيرة، في آنٍ واحد معاً،تصعدُ مكانها، لتقفَ على منبر قائد "الأوركسترا" وتقودَ،حسب نواميسها،النَّشيدَ الجديدَ لتعزفَ لنا، برقَّة ماكرة مخاتلة، ما أرادت الأخرى أنْ تقوله، ولكن بكثير من المهارة

والتألق الشعريّ والعذوبة اللفظيّة، لنفهم منها أنّ "ليلى ـ صارت ـ بلا عشاق"، من خلال لغة "مدجّنة تنقصها الشراسة والصفاقة"... لغةٌ لم تكن يوماً مدجّنةً بل اقتربتْ من الإكسير في الكثير من خطابها ولامست أو كادت، المطلقَ.

لنستمع إليه من قصيدته " ليلى بلا عشّاق"، ص ١٢٦ ـ وهي القصيدة التي أعطت اسمها للمجموعة الصادرة عام ١٩٧٩ عن دار الكلمة للنشر في بيروت:

" أوّاه سيدتي
لو أنّ العشقَ يشفعُ
غيرأنّ العشقَ محتاجٌ إلى لغة جديده
لغتي مدجّنةٌ
وهاأنذا أكرّرُ
ما تردّدُهُ الإذاعةُ والجريدهْ
أوّاه سيدتي
صعبٌ رضاكِ عليّ
أعرفُ محنتي
لغتي مهذّبةٌ
وتنقصني الشّراسةُ والصّفاقهْ
وتعقّلي في الحبّ تُعوِزُهُ الحماقهْ... إلخ

هنا تأخذ النصوص المركبة الشاملة بالظهور والتبلور المتألق كما في مجموعته (شيءٌ يخص الروح)، اتحاد الكتاب العرب " ١٩٩٦ "، وهي، حسب علمي، آخر مجموعاته. يبهرنا هنا هذا العالم الداخلي الغني واسع الطيف الذي يعبّر من خلال أشياء تبدو صغيرةً عن عالمٍ وسيعٍ وحبٍ للحياة وتفاعل صميميٍّ مع بشرها وكائناتها وحتى مع حجارتها وأسواقها من خلال اتساع لطيف للرؤية وللرؤيا.

لغةٌ مفعمةٌ بالبراءة وبالوجدانيات العذبة تحدثنا وتبهرنا بصفاء جوهرها، دون حاجة للصراخ، وطبعاً دون حاجة للبذاءة التي قد يريد البعض منا، أحياناً، من خلالها أن يوحي بأنه الرافض الفحل الجريء المقتحم، وشتّان شتّان بين لغة بذيئة سوقيّة وبين نظرة ازدراء صامتة تطلُّ، في جلال، لتقول ما يقال وما لا يقال، وتصلُ كالسهم الحارق إلى ما تريد أن تصل إليه.

لنستمع إليه يقول في قصيدته (عبدالله في غرناطة) - ص ٤١ - من مجموعته (بين الوسادة والعنق) الصادرة عام ١٩٧٤ عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق:

رأيتُ عبدالله في غرناطهْ

منزوياً في ساحة المدينهْ
عرفتُه في البزَّة الحزينهْ
وهو ينادي جاهداً على الصُحفْ...

....

رأيتُه جاءَ على استحياءْ
يحمل صندوقاً من الطِّلاءْ
يسألُ باستخذاءْ
أيسمحُ السيدُ أن أجلو له الحذاءْ ؟

وفي (رؤيا يوحنا الدمشقي) الصادرة عام ١٩٩١ بدمشق،يخلُق شوقي نبوءته الجديدةَ عن خراب الروح القادم، وعن لا جدوى الثقافي في حضور وامتداد التَّشوهْ الروحي الذي طال الإنسان، لنستمع إليه يقول:

" ليست نبوءةً ولا كابوساً
هاأنذا أحرق كتبي وأوراقي
وأتأمل اللهب بنشوةٍ، ما بعدها نشوةٌ

وإذا سألنا الشاعر عن سبب كل هذا السواد، ولماذا ؟ نسمعه يقول:

كتبي مكبَّلةٌ وقافيتي
خَرقاءُ والأزهارُ تحتَضرُ
سقطتْ حصوني، وانتهى زمنٌ
تُجدي به الكلماتُ فانتظروا....

إنَّ شاعرنا(شوقي)، شأنه شأن العديد من الشعراء المبدعين الحقيقيين، لا يزال يعمل بجدٍّ على نصِّه ولا يزال ينشغل على أمور الحياة، بكافة تجلياتها ببراعة واتساع في الرؤيا،ولا يزال يحلمُ أيضاً،حتى انه أطلق في عام ١٩٨٦ على مجموعة قصصيَّة له عنوان " مهنةٌ اسمها الحلُم "، وهي لا تبتعد عن همِّه الشعري المعروف، تتحدث عن الطوفان والهزيمة وعن الصراخ والحب، وتظلُّ تحلُم بغدٍ أفضلَ للناس البسطاء، وهو ـكما هو معروف ـمن كتَّاب القصة القصيرة المرموقين،وله روايتان ومجموعتان للأطفال ـعلى حدٍّ علمي ـ إلى جانب مجموعاته الشعرية العديدة.

من أكثر من عقدٍ من الزمن تعرفتُ شخصياً، الشاعر " البغدادي " وأحببته أكثر فاكثر ثمَّة شيءٌ من الحلم ومن خطورة المياه الهادئة يَشعُّ من ناظريه فيشدُّك بوداعة لأن توغل أكثر وأكثرَ أيضاً في الحوار معه والمحبة.

هدوءٌ رزينٌ يحيطُ ـبتواضع أنيقٍ ـ روحاً متاججةً طموحةً، فلا ترى ـبرغم ذلك ـإلاَّ السماء الصافية ولا تشعر إلاَّ بالنسيم العذب الشفيف يلفُّ غموضها النَّحيل.

مضتْ بنا الحياة إلى تخوم الخريف،

أيها البغدادي الجميل، وتسلَّلتْ إلى كلماتنا مفردات الصقيع والوحشة والموت...

قافلةُ الزّمانْ

تعبرُ الحدودْ

لكنّنا لمْ نكتشفْ

محطّةَ العبورْ...

نعم... متى حصل كلُّ هذا ؟. الروح لم تزل، في تجلياتها تطل على الحياة وتعبث وتلهو ببراءة كالطفل الصغير يحمل تاريخ الروح والجسد ومأساة الكائن والكينونة، في كلمات اشتعلت فوق رؤوسنا وأعطتها لون الرَّماد، ولكنها لا تنطفئ.

هو " الثور البري " فينا يقطَّعُ ويلحَبُ ويباعُ ولكنه لا يموت...

هو عالم لنا يغدر بنا ونظلُّ له أوفياءَ...

دعني - إذن - يا صديقي، في خاتمة بَوحيَ المتواضع هذا المسمَّى " شهادة "، أن أقبِّلك

وأهديك من بستان أرواح الشعراء الجوالين المتعبين العاشقين، آخرَ وردةٍ لمْ يصلْها اليباسُ، ولنْ يصلَها أبداً، لتكون تعبيراً عن حبِّنا جميعاً لك ولشعركَ الجميل أيضاً. وردة الشعر الخالد الذي لولاه لما بقينا أحياءً حتى الآن، في زمن الموت العبثي وكينونة الظّلال، وهل نحن أحياءٌ حقّاً؟!...

❖ ❖ ❖

حوار العدد

حوار مع

نادية الغزي: محاماة وكتب ووصفات شعبية

إعداد : عادل أبو شنب

حـــوار العــــدد

٣٠٢

نادية الغزي: محاماة وكتب ووصفات شعبية

حاورها: عادل أبوشنب(*)

ابنة رئيس وزراء سابق، ذات وجه جميل، أرستقراطي الملامح، وأداء صوتي متميز، لفتت أنظار الناس جميعاً، وفيهم الرئيس جمال عبد الناصر عندما أطلت من التلفزيون السوري في بواكيره في أول الستينيات، في برنامجها التلفزيوني الشيق، الذي كان باسم(البيت السعيد)، إنها السيدة نادية سعيد الغزي، المحامية، وصاحبة الكتب الهامة ذات الخصوصية والفرادة، فيما بعد.

(*) أديب وقاص سوري.

لقاء بعد ٤٠ سنة

عندما لقيتها بعد زمن مديد، أي بعد أكثر من أربعين سنة أو أكثر في حفل مؤسسة الـ S.O.Sالخيرية ، حيتني كأنني لم أرها قبل أربع وعشرين ساعة فقط، قلت:(يسعدني أن ألتقي بك) قالت:(في التلفزيون..لا)، قلت:(بل في مجلة المعرفة) فقالت بالحرف الواحد، وبتواضعها الجم:(أنا تحت تصرفك).

نشأت السيدة نادية الغزي في أسرة أرستقراطية، كان ربها المحامي الأستاذ سعيد الغزي رئيساً لوزراء سورية، ومع ذلك لم يكن يأبى على نفسه أن يحمل محفظة المحاماة، ويتدرج على قدميه إلى قصر العدل، بعد أن يترك رئاسة الوزارة، أسرة جبلت على التواضع وحب الخير للناس، وهكذا نشأ ولداه غازي ونادية على هذا الخلق العالي.

- كيف عملت في التلفزيون؟

- بحكم القرابة مع المدير المؤسس د. صباح قباني الذي عرض عليّ العمل، لكنني بعد موافقة والدي الذي كان واسع الأفق، وموافقة زوجي المرحوم نزار بقدونس المحامي الذي حولني إلى أبي .

- كنت متزوجة؟

- حديثاً .

-لماذا اخترت لهذا البرنامج التلفزيوني (البيت السعيد)؟



- لتفاني في العمل، لصدقي، لعفويتي، للشخصية التي أملكها، هبة من الله تعالى على الدخول إلى قلوب الناس، لأنني أتحدث من قلبي، كل هذا ما يمكن تسميته بالطلة.

- لم تذكري الشكل الحسن.

- الشكل آخر ما يُفكر به!

- نسيت أن أقول لك لثقافتي أيضاً، لقد قرأت إلياذة هوميروس (٢٠٠٠ بيت من الشعر) ولم أكن قد تجاوزت الخامسة عشرة.

- لماذا هجرت التلفزيون؟

- كان لا بد من أن أوجه لها سؤالاً ترددت كثيراً في توجيهه:

-لماذا تركت التلفزيون إذاً؟

قالت ،وبدا عليها سحابة حزن صغيرة:

- تركته لسبب خاص.

- ماهو؟

- اعذرني، كل ما أقوله إن كرامتي الشخصية قد تأثرت، وقد آليت على نفسي ألا أعود أبداً للتلفزيون.

نادية المحامية - الكاتبة

انصرفت نادية الغزي إلى العمل في المحاماة، إن في مكتب والدها، أو في مكتب زوجها، وقد توزع وقتها بين مهنة المحاماة وهواية الكتابة ، وهي تعترف أن التلفزيون أفادها إذ عرفها على مشاكل الناس عن طريق رسائلهم، وبذلك دخلت المجتمع الميداني الحقيقي فراحت تكتب القصص وفي رأسها هاجس واحد :إنصاف المرأة.

- ماهي الكتب التي أصدرتها في هذه المرحلة؟

- سأجمل لك ما أصدرت دون تحديد مراحل.

- ماتريدين.

- كان هدفي وما يزال الجهاد في سبيل المرأة لإعلاء كلمتها، وقد أدى هذا الهدف إلى تفاهم مع الاتحاد النسائي في النشر أو في إعداد القوانين الخاصة بالأحوال الشخصية، وبضوء هذا الهدف أصدرت الكتب التالية: أولاً : كتاب (اضطهاد المرأة عبر العصور) ،ثانياً: كتاب (هديل)وهو كتاب رسائل ترسلها فتاة إلى العالم.

- ما هو هذا الكتاب؟

- كان نوعاً من وضع النقاط على الحروف بالنسبة لأسرتنا العربية السورية، وقد انتشر هذا الكتاب انتشاراً واسعاً ، ثالثاً: كتاب ثلاثي (العبور إلى الشر) و(قضايا خاصة جداً) و (هن) وفيه قصص عن مجرمات وضحايا أخذت من ملفات القضاء.

-أهذه هي الكتب الخاصة بالمرأة؟

- هناك المزيد، ثمة رواية تتعلق بالمرأة أيضاً.

- ما اسمها؟

- شروال برهوم.

- أي عنوان هذا؟

- الرواية تتحدث عن الحرب العالمية الأولى والمجاعات التي حدثت في سورية ولبنان من خلال حب وانتظار رجل لم يعد لأنه قضى في الحرب.

-أعرف أن لديك كتاباً بعنوان غريب ،حكايا صلصالية لنساء ميتات، فهل تحدثيني عنه؟

- هو كتاب يتحدث عن جرائم وأحداث لنساء عشن في المنطقة قبل الميلاد.

مصادر موثقة

تعتمد السيدة نادية الغزي على مصادر موثقة في العودة إلى التاريخ ، أثناء كتابتها هذا النوع من الكتب ، وفي كتابها «حكايا صلصالية لنساء ميتات» على مصادر من حضارة مدينة ماري، والحضارة الفرعونية ، وحضارة إيبلا، وخاصة فيما يتعلق بجرائم الاغتصاب أو قانون حمورابي، وحروب توت عنخ أمون وحروب الجيش المصري، وقد تعتمد على ترجمة من اللغة الفرنسية ، لكن الوثائق المأخوذة لا تزيد عن أسطر، في حين أن للخيال القصصي بصمة واضحة .

- أهذا كل شيء؟

- لا .. هناك أشياء وأشياء أخرى..

- مثل ماذا؟

- مثل المحاضرات والأبحاث التي ألقيها وأكتبها، وقد نشرت أو ألقيتها عن المرأة كمحامية .

- هل تضربين لي مثلاً على محاضرة لك؟

-«عمل المرأة في التاريخ»، «ثلاث نساء حلبيات».

- وغيرهما؟

- إنني أكتب في «طبيبك» المجلة القديمة الجديدة، وفيها أنشر وصفات طبية بشكل قصصي، وهذا جديد في الصحافة .

- هذا مثير للاهتمام؟

- إن هذا الاهتمام مرده إلى عنايتي بالتراث الشعبي.

-أعرف أن لك كتباً في هذا الشأن؟

- أجل كتب عديدة، هذا وجه آخر من اهتمامي الذي تعهدته وتمنيته .

- ماهي الكتب؟

- كتاب تراث بعنوان« من بساتين بلاد الشام» وهو يتحدث عن الفاكهة الشامية، تسعة أنواع من الفاكهة الشامية يتحدث عنها الكتاب فلاحة وزراعة وشعراً ونثراً وصيدلة.

- على ماذا اعتمدت في كتابته من مصادر؟

- على مصادر عربية.

كتاب من عالم الطير

- ماذا كتبت أيضاً؟

- كتاب «عالم الطير بين القزويني والعالم الحديث» غير أن هذا الكتاب لم يتسنَّ له النشر.

-لماذا؟

- لكثرة صوره.

-تكاليفه كبيرة؟

-جداً، فلم ينشر.

- وماذا أيضاً؟

- موسوعة حضارة الطعام في بلاد الرافدين وبلاد الشام » وهذه مؤلفة من أربعة مجلدات، يضاف إليها مجلد خامس يتضمن الفهارس، وقد أصدرته دار الفكر بدمشق.

-ماهي خصوصية هذا الكتاب؟

-أعرض فيه تاريخ انتقال الطعام إلى بلاد الشام وبلاد مابين النهرين، عبر الغزوات والحضارات.

- والمطبخ السوري؟

- بالإضافة إليه، طبعاً

هاتف خلوي

أثناء هذا الحوار الساخن عن الطعام وعالم الطير والفاكهة رن جرس هاتف السيدة نادية الغزي -ألو،من؟ أهلاً وسهلاً- سأوافيكم إلى هناك- صحيح؟- الحمد لله على السلامة.

أغلقت الهاتف وابتسمت، بدا على وجهي وفي عيني علامات استفهام، لماذا ابتسمت بعد هذا الحديث الشيفرة؟

وحدها تكلمت:

-كنا نتحدث عن سيدة وصفت لها وصفة شعبية، ومن وصفاتي التي اعتدت أن أصفها ،إن في مجلة «طبيبك» أو لأصدقائي، تقول صديقتي التي كلمتني أن السيدة المريضة بركبتها استخدمت وصفتي فشفيت، والحمد لله، لهذا ابتسمت وأنا أشكر الله.

- وماهي الوصفة؟

- في منتهى البساطة،كانت ركبتها تؤلمها ، وبناءً على وصفتي لفتها بقطعة «قمردين» لعدة أيام ، فإذا بالألم يزول والحمد لله

قلت مبتسماً:

- نفعنا الله ببركتك؛ ياست ناديا

ابتسمت ، إنها تأخذ العلاج الشعبي مأخذ الجد، وتمارسه وتصفه، لأنها مؤمنة بالطب الشعبي، أي بالعلاج الشعبي.

هر مصاب بالاكتئاب

-ماهو جديدك؟

-«هذيان هر مصاب بالاكتئاب »

- هل هذا عنوان؟

- أجل عنوان كتابي الذي سيصدر خلال أيام قليلة (اليوم هو ٢٥ أيلول ٢٠٠٥)

-وماذا تقولين على لسان الهر؟

-إنها قصة، شبه رواية، لكنني أسقط كلام الهر، هل أقول لك؟ على الرغم من البساطة الظاهرة في الكتاب فإنه يغلب عليه الطابع الفلسفي، إنني أرجو من قرائه

أن يتعمقوا فيه بتجاوز البساطة الظاهرة.. إلى العمق المنشود.

-هل هناك جديد أيضاً؟

-إنني أحضر لثلاثة كتب جديدة.

- ثلاثة كتب مرة واحدة؟

-سأنشرها بالتوالي.

- ماهي؟

-كتاب «تاريخ العطر والطيب»، وهو يخص الروائح الذكية في التاريخ.

- والثاني؟

-كتاب عن «الحلي» الحلي التي كانت تستخدم في المنطقة .

- والكتاب الثالث؟

-كتاب عن «طرق التجمل القديمة عند المرأة الشرقية».

-هل هناك قديم وجديد في موضوع التجميل؟

-نعم ، كيف كانت المرأة الشرقية تتجمل؟ أليس هذا مثيراً؟

أنت لا تتجملين؟!

هنا أبديت ملاحظة هامة ، قلت إنك ستنشرين كتاباً عن التجميل ، مع أنك لا تتجملين، ليس هناك أحمراً أو أبيض على وجهها، ليس الآن لكنني منذ عرفتها لم ألاحظ أية مسحة تجميل كأنها لم تعتد على هذا النوع من الزينة، فابتسمت وقالت لي:

- عندما كنت عازبة ، مرة، وضعت أحمر شفاه، على شفتي، فإذا بالمرحوم والدي يدخل، فابتسم وأنبني، وكان قليلاً ما يؤنبني، قائلاً«شوهاد.. يا ناديا؟ تبدين مثل القطة الآكلة أولادها»، وكان ذلك يوم، لم أعد أضع أحمر على شفتي، لا يعني هذا أن إيماني معدوم بالجمال والتجميل، لكنه يعني أنني لا أتجمل إلا في المناسبات، والناس عرفوني بهذه السحنة، فلماذا أصبغها بالأحمر والأبيض.

نظرت إلى وجه السيدة نادية الغزي فلم أر تغضنات أو تجعدات، كان الزمن قد مر عليها لكنه لم يترك أثراً كبيراً على وجهها، وخطر لي أن أسألها السؤال الذي يخشى الناس توجيهه إلى المرأة عادة، لكنني تجرأت وسألت:

-عذراً لسؤالي، كم هو عمرك الآن؟

قالت:

- أنا في العقد الذي يراوح بين الستين والسبعين .

أردت أن أعرف أكثر غالتني:لا لتغيير الحديث، وإنما كنوع من المجاملة.

- كانت معك زوجتك في حفلة الـ S.O.S وتبدو بصحة جيدة و..

قاطعتها كمن فهم قصدها، وكنت أمزح:

-عمرها الآن فوق الثلاثين!!

فقالت على الفور، وهي ترد على المزحة بمزحة مماثلة:

-أنا أكبرها بسنة واحدة.

ثم أردفت معيدة إلى الحديث موضوع التجميل، فقالت إنها لا تهتم بنفسها كثيراً «وإنما أهتم بغيري.. بالآخرين، وإذا ما تجملت ونظرت في المرآة .. أعتبر نفسي لست أنا!!

محطات:

بدأت السيدة نادية الغزي الدخول في معترك الحياة عندما تخرجت من كلية الحقوق،وأمضت حياتها تبذل للآخرين كل ما تستطيع، فهي غيرية جداً.

- كانت متزوجة من المحامي المرحوم نزار بقدونس، وأنجبت منه ثلاث بنات تزوجن جميعاً ، اثنتان تعيشان مغتربتين ، والثالثة في دمشق.

- لها أخ واحد هو السيد غازي الغزي، وكان لها أخ آخر توفاه الله.

- تمد يدها إلى أعمال الخير أينما وجدتها.

- بعض كتبها نفذ من الأسواق.

- كتابها «من بساتين بلاد الشام» طبع بالألوان وصور بعضه الدكتور صباح قباني ، فجاء جميلاً متقناً.

متابعات

صفحات من النشاط الثقافي

إعداد: أحمد الحسين

كتاب الشهر

التصوف الإسلامي.. مصادر وأعلام

عرض وتقديم:
محمد سليمان حسن

متابعـــــات

صفحات من النشاط الثقافي

أحمد الحسين(*)

❖ رحيل الماغوط:

رحل محمد الماغوط عن عمر يناهز الثانية والسبعين، وبرحيله فقدت الساحة الثقافية العربية أحد قاماتها الشعرية الباسقة، فالماغوط ذلك الشاعر الريادي الذي فجر بلغته المشتعلة ينابيع القصيدة النثرية، وهكذا تكون يد الموت المباغت قد طوت صفحة من صفحات الإبداع والمشاكسة الفكرية التي عبّر فيها الماغوط من خلال مقالاته السياسية والاجتماعية اللاذعة، وقصائده المتمردة، ومسرحياته الساخنة ومسلسلاته التلفزيونية، وأفلامه السينمائية عن أحزان الأمة وانكساراتها المزمنة وأحلام أبنائها المقهورين.

(*) كاتب وباحث في التراث العربي (سورية).

ولد الماغوط في السلمية عام ١٩٣٤ وفيها درس، ثم غادرها إلى دمشق عام ١٩٤٨، ومن دمشق انتقل إلى بيروت عام ١٩٥٥، حيث بدأت انطلاقته وشهرته في مجلة شعر، عندما قدمه أدونيس في أحد اجتماعاتها، وكان قد قرأ له نصاً، وسأل الحاضرين أن يعرفوا من هو صاحب النص، فظنوه رامبو أو بودلير، لكن أدونيس فاجأهم بقوله: هذه القصيدة لذاك الشاب مشيراً بيده إلى الماغوط.

كان الماغوط متعدد جوانب الإبداع ففي الشعر صدرت له الدواوين التالية: حزن في ضوء القمر، غرفة بملايين الجدران، الفرح ليس مهنتي، سياف الزهور، حطاب الأشجار العالية، ومن أعماله المسرحية: العصفور الأحدب، المهرج، ضيعة تشرين، غربة، شقائق النعمان، كاسك يا وطن، خارج السرب، أما في مجال الرواية فصدرت له رواية الأرجوحة، ومن أعماله السينمائية والتلفزيونية، نذكر: فيلم الحدود، وفيلم التقرير، ومسلسلات: حكايا الليل، وين الغلط، وادي المسك، أما مقالاته التي نشرها في الصحف والمجلات العربية فهي كثيرة، لا تحصى، وقد جمع بعضها في كتابه: سأخون وطني الذي صدر عن دار المدى سنة ٢٠٠١، وقد ترجمت بعض دواوينه إلى العديد من اللغات العالمية، ونشرت حول أدبه عدة دراسات نقدية وأطروحات ورسائل جامعية.

يوصف الماغوط بأنه شاعر السخط والاحتجاج، وصاحب الرؤية الساخرة والجارحة، ورجل الحرية والقضايا الخاسرة، وفي آخر لقاء معه قبل موته أكد الماغوط: أن الشاعر الحقيقي لا يموت، إنه يتوالد من خلال ديمومة قصائده وامتداده في سلاله من الشعراء الشباب الجادين، موضحاً أن حياته كانت كلها شعراً، وأنه بالشعر بدد طيف الأفوال، وأنتج غابة من صور الضوء، وما عداه كان ثقيل الظل ولاقيمة له.

ما يجدر ذكره هو أن الماغوط نال العديد من الجوائز الشعرية والمسرحية، وقد منحه السيد الرئيس بشار الأسد وسام الاستحقاق من الدرجة الأولى، وكان قد نال جائزة العويس لعام ٢٠٠٥، وكانت السلمية مسقط رأس الماغوط قد كرمته بإقامة مهرجان شعري سنوي يحمل اسمه منذ عام ٢٠٠٤.(١)

❖ أيقونة الرقة وداعاً:

وقبل أن تتبدد آثار الصدمة التي خلفها رحيل الماغوط، جاء نبأ وفاة الأديب الكبير الدكتور عبد السلام العجيلي، الذي غادر الحياة عن عمر ناهز الثامنة والثمانين عاماً، فقد نعت وزارتا الثقافة والإعلام الأديب الفقيد، كما نعاه الأدباء والكتاب على امتداد الساحة الثقافية العربية.

ومما جاء في كلمة الدكتور رياض نعسان آغا وزير الثقافة بهذا الحدث قوله: بغياب العجيلي تفقد الساحة الأدبية العربية كاتباً كبيراً ملأ الدنيا وشغل الناس على مدى عقود القرن العشرين، الأديب

والسياسي اللامع الذي كان طوال حياته مخلصاً لمهنته ولأدبه وللناس، والذي كان له إسهام كبير في حركة التقدم والحداثة في سورية، وحين تفرغ لكتابة القصة والرواية كان الحكاء البارع القادر على تأسيس مدرسته الخاصة في السرد، وعلى ابتداع لغة جديدة تمزج تقاليد القص في التراث العربي بالتقاليد المعاصرة، وبرع في المقالة الساخرة مؤسساً لمدرسة فريدة في أدبنا العربي الحديث.

ولد العجيلي في الرقة عام ١٩١٨، ودرس فيها، ثم تابع دراسته الثانوية في حلب عام ١٩٢٩، وتخرج من جامعة دمشق طبيباً، وانخرط في النشاط السياسي، فكان نائباً للرقة في المجلس النيابي عام ١٩٤٧، ثم تطوع وهو نائب في جيش الإنقاذ عام ١٩٤٨، ثم عين وزيراً للخارجية عام ١٩٦٢، وتولى بعدها حقيبة وزارة الثقافة والإعلام قبل أن يعود إلى الرقة، ويتفرغ فيها لمهنة الطب والأدب.

تنوعت اهتمامات العجيلي الإبداعية فهو شاعر وروائي، وقاص، وكاتب مقالة، أعطى ما يقرب من أربعين مؤلفاً في الشعر والرواية، والقصة والمقالة، منها: ديوانه الليالي والنجوم، ومجموعاته القصصية: بنت الساحرة، ساعة الملازم، قناديل إشبيليا، الحب والنفس، الخائن، رصيف العذراء السوداء، الخيل والنساء، فارس مدينة القنيطرة، حكاية مجانين، الحب الحزين، موت الحبيبة، مجهولة على الطريق.

وفي الرواية كتب: باسمة بين الدموع، قلوب على الأسلاك، ألوان الحب الثلاثة، أزاهير تشرين المدماة، المغمورون، حب أول حب أخير، أرض السياد، أجملهن، وذلك إلى جانب مؤلفاته الأخرى، التي نذكر منها: أحاديث العشيات، السيف والتابوت، سبعون دقيقة حكايات، محطات في الحياة، حكايات من الرحلات، دعوة إلى السفر، خواطر مسافر، عيادة في الريف، حكايات طبية، أحاديث الطبيب، في كل واد عصا، جيل الدريكة، ادفع بالتي هي أحسن، فصول أبي البهاء، المقامات، أشياء شخصية، فلسطينيات عبد السلام العجيلي، وجوه الراحلين، ذكريات أيام السياسة.

وبالرغم من ذلك النتاج الأدبي الواسع، كان العجيلي يصف نفسه بالهاوي الأدبي تواضعاً منه، وهي صفة عرف بها في حياته وسلوكه الشخصي ومواقفه الاجتماعية، وكان يؤكد أن همه الأول منذ بداياته الأدبية هو أن ينفث ما في صدره من إحساس وما يفكر به، فيكتبه ويستريح، وهذا ما دعاه إلى أن يبدأ كتاباته الأدبية طيلة عشر سنوات تحت أسماء مستعارة.

ويضيف العجيلي: أنه بدأ حياته الأدبية بنظم الشعر، ثم انصرف عنه تدريجياً إلى القصة والرواية، و علل انصرافه عن الشعر بقوله: توقفت عن نظم الشعر لأنني كثير الانتقاد والإنصاف لنفسي، فالشاعر يجب أن يكون معجباً بنفسه حتى يستمر بنظم الشعراء.

وكانت الرقة قد أقامت أواخر عام ٢٠٠٥ تظاهرة ثقافية كبيرة أطلقت عليها مهرجان العجيلي الأول للرواية العربية، وقد حمل هذا المهرجان شعار العجيلي أيقونة الرقة، و شارك به عشرات الروائيين والأدباء والنقاد السوريين والعرب والأجانب، وبأبحاث ودراسات نقدية وشهادات أدبية حول العجيلي الإنسان والأديب والطبيب عرفاناً بريادته ودوره المؤسس وإثرائه الدائم للإبداع في السرديات، وتقديراً لمساهمته الكبرى في الحياة الثقافية والعامة، ووفاء من مدينته التي ظل وفياً لها على الدوام.

وقد قيل في العجيلي الكثير من الآراء والشهادات التي تنوه بمكانته الأدبية والاجتماعية، مما يضيق المكان عن عرضه والإشارة إليه في هذا المقام، ولعل خير ما يعبر عن ذلك قول الشاعر نزار قباني: إنه "أروع بدوي عرفته المدينة، وأروع حضري عرفته الصحراء".

بقي أن نشير إلى أن أكثر أعمال العجيلي ترجمت إلى اللغات العالمية، وقد كتبت عن أعماله العديد من البحوث والدراسات، ونال العجيلي الكثير من الجوائز التكريمية، وكان السيد الرئيس بشار الأسد قد منحه وسام الاستحقاق السوري من الدرجة الأولى.(٢)

❖ تعاون ثقافي بين مصر واليونان:

وقعت مكتبة الإسكندرية اتفاقية تعاون مشترك مع مؤسسة أوناسيس اليونانية لتنفيذ مشروع تطوير وترميم قصر انطونياوس، وإنشاء وحدة للدراسات الهلينستية التي تعنى بالفترة التاريخية ما بين حياة الاسكندر الأكبر، ووفاة ملكة مصر كليو باترا. وقد وقع الاتفاقية بحضور الرئيس اليوناني كارلوس بابولياس عن الجانب المصري مدير المكتبة الدكتور إسماعيل سراج الدين وعن الجانب اليوناني رئيس مؤسسة أوناسيس الخيرية الثقافية انطونيس بابيميتريو.

وأكد الدكتور سراج الدين أن هذه الاتفاقية تعتبر باكورة التعاون بين مؤسسة أوناسيس ومكتبة الإسكندرية، مشيراً إلى الأهمية التاريخية لقصر انطونياوس.

وكان قصر انطونياوس يمتلكه يوناني إسكندري، وله مكانة تاريخية متميزة لقيمته الأثرية والمعمارية الكبيرة، حيث شهد القصر توقيع معاهدة عام ١٩٣٦، والعديد من الأحداث التاريخية، كما تعد حدائق انطونياوس من معالم الإسكندرية الشهيرة.

وأشار مدير مكتبة الإسكندرية إلى أن إنشاء وحدة الدراسات الهلينستية يأتي من منطلق دور مدينة الإسكندرية التاريخي كملتقى للحضارات، مضيفاً أن هذه الوحدة ستكون بمثابة إضافة لمعاهد المكتبة المتخصصة، والتي تشمل ٧ معاهد في المجالات الثقافية والعلمية والتاريخية المختلفة.

من جانبه أشاد رئيس مؤسسة

أوناسيس الثقافية في كلمته بعمق العلاقات المصرية اليونانية، وتميزها في مختلف المجالات، وخاصة الثقافية مشيراً إلى أن التعاون بين مؤسسة أوناسيس ومكتبة الإسكندرية لن يخدم مصر واليونان فقط، بل الحركة الثقافية والتاريخية لمختلف دول العالم، مؤكداً أن هذه الاتفاقية وما تعنيها من تطوير لقصر تاريخي، وإنشاء وحدة الدراسات تعد تدعيماً للتواصل الحضاري والتاريخي بين مصر واليونان والممتد عبر التاريخ، وأهدى مكتبة الإسكندرية تمثال للإسكندر الأكبر.

وفي سياق التعاون الثقافي القائم بين البلدين احتفلت الجمعية اليونانية بالقاهرة بإسهامات اليونانيين في مصر على مدى مئة عام من خلال ندوة ثقافية واحتفالية موسيقية عنوانها "أنشودة إلى الاسكندر الأكبر" أهم رمز تاريخي يوناني.

وقال رئيس الجمعية خريستو كافاليس: إن باحثين ومؤرخين مصريين ويونانيين شاركوا في ندوة بعنوان "يونانيو القاهرة وإسهاماتهم في الحياة المصرية" بحضور سفير اليونان بمصر بنايوتي فلاسوبولس، مضيفاً أن الجمعية اليونانية التي أنشئت عام ١٩٠٤ بالقاهرة نظمت بمنطقة الأهرام احتفالية "أنشودة إلى الاسكندر الأكبر" من تأليف الموسيقي اليوناني يورغوس خادزيناسيوس وغناء المغني اليوناني بتروس غايتانوس بمشاركة أوركسترا القاهرة السيمفوني وكورال أوبرا القاهرة، وقد أعقب الحفل معرض صور ضوئية من تاريخ نشاط الجالية بالقاهرة، وسوف يحضر نحو ألف يوناني من بلادهم للمشاركة في هذه المناسبة. (٣)

❖ افتتاح مكتبة البابطين للشعر العربي:

قال الشاعر عبد العزيز البابطين بمناسبة افتتاح مكتبة البابطين المركزية للشعر العربي في الكويت: إن المكتبة ستجمع شتات الشعر العربي، ومتى ما وصلنا إلى هذه المرحلة نكون قد قطعنا شوطاً لمساعدة المثقف العربي في الحفاظ على كيان الشعر العربي، مضيفاً أن ما تحويه المكتبة من الكتب هو ملك للأمة العربية جميعاً ولشعراء العروبة والمثقف العربي والأجيال القادمة التي سيسعدها أن ترى شتات الشعر العربي قد جمع على هذه الأرض الطيبة.

وذكر البابطين: أن المكتبة ستكون الوعاء الذي يضم في جنباته تاريخنا الماضي بنقائه وبهائه وحاضرنا بما أنتجه من ثقافة شعرية جديدة ومتزنة في تطورها معبراً عن أمله أن تكون مرجعاً لكل محبي وهواة الشعر، مشيراً إلى أن رياح التغيير التي هبت ولازالت على منطقتنا، والتي تهدف إلى تغيير مفاهيمنا الموروثة تؤكد على أهمية مثل هذه المشاريع للحفاظ على اللغة العربية والتراث الشعري الذي يمثل تاريخنا العتيد وحاضرنا ومستقبلنا والذي نأمل أن يكون إلى الأفضل.

وبين البابطين أن المكتبة تحتوي على ٨٠

ألف كتاب مشيراً إلى أن العدد سيتضاعف هذا العام، لأن الكثير من الكتب لا تزال في المخازن، وتحتاج إلى وقت حتى يتم إدراجها ضمن محتويات المكتبة، موضحاً أن المكتبة ستقوم بتنظيم عدد من الأنشطة حيث تعقد ندوات على مسرح المكتبة، بالإضافة إلى تنظيم دورات مختلفة منها دورة لتعليم الكمبيوتر والإنترنت لمن تجاوز سن الخامسة والثلاثين.

من جانبها قالت مديرة المكتبة سعاد العتيقي إن "المكتبة تتكون من ثلاثة أدوار، حيث يضم الطابق الأرضي القاعة الرئيسية، والتي تحتوي على قاعة للمطالعة والفهرست الآلي، والخدمة المرجعية وركن الصحف والمجلات وبنك المعلومات العربي، ومعرض للوثائق والمخطوطات وإصدارات مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري وجلسات للقراءة.

وأضافت العتيقي أن الدور الأرضي يتضمن قاعات للمحاضرات وغرفة الوسائل السمعية والبصرية، وقاعة للإنترنت بالإضافة إلى تقديم برنامج (أبصار) لذوي الاحتياجات الخاصة من ضعاف البصر، أما الدور الأول فيضم كتب الشعر العربي والرسائل الجامعية، وركن خاص للقراءة والبحث الآلي، ومكتب الخدمات المرجعية، أما الدور الثاني فخصص لمكتبة عبد الكريم البابطين بما تتضمنه من مخطوطات ونوادر الكتب.

وحول محتويات المكتبة قالت" إنها تتضمن مجموعات مكتبة البابطين المركزية للشعر العربي والكتب النادرة وكتب الشعر المطبوعة بطريقة برايل، ومجموعات مكتبة عبد الكريم البابطين والمجموعات الإلكترونية.

يذكر أن مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري تم إشهارها عام ١٩٨٩، وهي مؤسسة ثقافية خاصة غير ربحية تعنى بالشعر ومقرها الرئيسي في العاصمة المصرية القاهرة، حيث تعقد فيها اجتماعات مجلس الأمناء والهيئات التابعة للمؤسسة ولجان التحكيم، وهي تقدم جوائز سنوية للفائزين بها، وكانت أول جائزة تمنحها المؤسسة في مايو من عام ١٩٩٠، واستمرت إلى عام ١٩٩٢، حيث رفعت من بعد ذلك إلى قيمتها الحالية، وأصبحت تمنح مرة واحدة كل عامين.

وتقع المكتبة في قلب الكويت العاصمة، وتقوم على مساحة ٢٢ ألف متر مربع، وتمثل واجهتها شكل كتاب مفتوح، وتقدر تكلفة بنائها بحدود ١٧ مليون دولار، وتضم المكتبة عدة قاعات للمطالعة والوسائل السمعية والبصرية، وصالة لعرض الوثائق والمخطوطات، ومركزاً لتقديم الخدمات للمكفوفين بالوسائل الإلكترونية أو بطريقة برايل، إلى جانب ٢٠٠٠ رسالة متخصصة في الشعر العربي.[٤]

* توزيع جائزة الملك فيصل لعام ٢٠٠٦:

شهدت العاصمة السعودية الرياض احتفالاً ثقافياً كبيراً بمناسبة توزيع جائزة الملك فيصل العالمية الثامنة والعشرين للعام ١٤٢٦هـ /٢٠٠٦م للفائزين بها من رواد خدمة الإسلام والفكر والثقافة والأدب والعلوم والطب.

وألقى الأمين العام لجائزة الملك فيصل العالمية الدكتور عبد الله الصالح العثيمين كلمة قدم فيها الفائزين بجائزة الملك فيصل العالمية، معلناً أنه فاز بجائزة الملك فيصل العالمية لخدمة الإسلام الشيخ صالح بن عبد الرحمن الحصين السعودي الجنسية والشيخ يوسف بن جاسم الحجي الكويتي الجنسية، تقديراً لدورهما في إبراز صورة الإسلام الصحيحة ومشاركتهما في تأسيس عدد من المؤسسات الخيرية وإدارتهما وإسهامهما الفكري في تصحيح مسار المصارف الإسلامية بما يوافق أحكام الشريعة ويوائم التطور في الميادين الاقتصادية.

وأضاف الدكتور العثيمين أما جائزة الملك فيصل العالمية للغة العربية والأدب وموضوعها (اللغة العربية في الدراسات اللغوية الحديثة) فقد فاز بها الدكتور تمام حسان عمر المصري الجنسية، والدكتور عبد القادر فاسي فهري المغربي الجنسية، مبيناً أن الدكتور تمام عمر أستاذ متميز في كلية دار العلوم بجامعة القاهرة، وقد رشحته للجائزة كل من جامعة القاهرة، وجامعة أم القرى، ومنح إياها تقديراً لجهوده البارزة في تأسيس الدراسات اللغوية الحديثة، وإخراجه نموذجاً جديداً لدراسة اللغة العربية في إطار منهجي محكم.

وأشار إلى أن الأستاذ الدكتور عبد القادر فاسي فهري هو مدير معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، وأستاذ التعليم العالي للسانيات العربية والمقارنة بجامعة محمد الخامس، وقد رشحته للجائزة جامعة محمد الخامس في أكدال، وجامعة ابن زهر وعدة مؤسسات وجامعات أخرى، ومنح إياها تقديراً لدراساته العميقة للنظريات اللغوية المعاصرة، وسعيه إلى إعادة بناء النظرية اللغوية العربية القديمة في ضوء المعطيات العلمية الحديثة.

كما أعلن العثيمين: أن جائزة الملك فيصل العالمية للطب وموضوعها (التهاب بطانة الأوعية الدموية) كانت من نصيب الدكتور مايكل أنطوني جمبرون الأمريكي الجنسية أستاذ علم الأمراض ورئيس قسم الأمراض في كلية الطب ومستشفى بريخام في جامعة هارفرد الأمريكية، وقد رشحته جامعته للجائزة، ومنح إياها تقديراً لبحوثه الرائدة حول بيولوجية الأوعية الدموية، وقيامه باستنبات الخلايا المبطنة لها ودراستها في الصحة والمرض واكتشافه الجزئيات التي تربطها بالخلايا الالتهابية، وغير ذلك من آليات أسهمت في تعميق المعرفة بالأمراض الوعائية، وفتحت آفاقاً

جديدة لتشخيصها وعلاجها والوقاية منها.

فيما أوضح أن جائزة الملك فيصل العالمية للعلوم وموضوعها (الرياضيات) قد فاز بها مشاركة كل من البروفيسور سايمون دونالدسن البريطاني الجنسية رئيس معهد العلوم الرياضية، وأستاذ كرسي الجمعية الملكية للرياضيات في كلية إمبريال بجامعة لندن الذي رشحته للجائزة الجمعية الملكية في لندن والبروفيسور مودمباني ناراسمبا الهندي الجنسية الزميل الفخري في معهد تاتا للبحوث الأساسية بالهند الذي رشحه للجائزة مركز عبد السلام الدولي للفيزياء النظرية في إيطاليا، وقد منح الفائزان الجائزة تقديراً لإسهامهما الخصب في نظريات عززت الصلات بين الرياضيات والفيزياء وساعدت في إقامة قاعدة صحيحة للنظريات المتعلقة بقوانين المادة وبنيتها، مما نتج عنه تعبير صحيح عن بعض النظريات الحديثة في الفيزياء الكمية.(٥)

❖ مبادرات ثقافية عربية في المهجر:

احتضنت عمان أعمال مؤتمر الشباب العربي في المهجر الذي نظمه منتدى الفكر العربي، حيث عرضت مجموعة من المثقفين العرب المهاجرين في بعض الدول الأوروبية وأمريكا الشمالية في المؤتمر تجارب ناجحة لها في خدمة الثقافة العربية والتراث العربي.

وقد ركزت هذه التجارب على الجهود التي بذلت لإقامة جسور التواصل والحوار والتفهم في المجتمعات التي يعيشون فيها إضافة إلى تمتين الأواصر بين الجاليات العربية في بلاد الاغتراب وثقافتهم الأم وأوطانهم الأصلية، وتعريف أبنائهم بالإرث الحضاري الذي ينتمون إليه والرد على الحملات المغرضة المشوهة لصورة العرب والإسلام التي تستخدم أدوات الثقافة والإعلام لأغراض سياسية.

ومن هذه التجارب المشروع الشبابي العربي للتعامل مع الإعلام الغربي، الذي بادر به عدد من الشبان العرب والمسلمين في سويسرا، والذي تحدث عنه خلدون ضياء الدين من المعهد الثقافي الإسلامي في سويسرا موضحاً أن المشروع يهدف إلى رفع مستوى معرفة الرأي العام بالعرب والمسلمين بشكل عام داخلياً وخارجياً، ورصد ما يصدر عن الإعلام في الغرب للرد عليه، ويشتمل على مركز متابعة المعلومات والإعلام الذي اعتمد على إمكانات فردية، وحقق نتائج ملموسة بعد عامين من إنشائه ومتحف حضارات الإسلام الذي بُدئ بتنفيذه، إضافة إلى محاضرات وأنشطة ثقافية وفنية للجالية العربية في سويسرا وندوات وحوارات وزيارات متبادلة مع مفكرين من ثقافات وأديان متنوعة.

وتطرق المهندس نضال الربيع عضو لجنة المجلس الاستشاري العربي لمدينة شيكاغو في الولايات المتحدة إلى جهود الجالية العربية هناك وجمعياتها الخيرية ومؤسساتها التطوعية في فتح مدارس

لتعليم أبناء الجالية اللغة والثقافة العربية والدين، وتعريف المجتمع الأمريكي والجاليات من أجناس أخرى بالتراث والفنون والمفاهيم العربية والإسلامية فضلاً عن التثقيف في الحقوق الانتخابية والخدمات الاجتماعية والصحية المختلفة.

أما رئيسة جمعية الثقافة العربية في السويد هدى الزعبي فقدمت تجربة عربية لبادرة تكيف واندماج في بيئة الهجرة الاجتماعية مع المحافظة على التراث الثقافي والعادات العربية، وقد قامت بهذه البادرة مجموعة من الأمهات والأسر العربية في مدينة غوتبرغ السويدية أثمرت عن قيام جمعية المرأة العربية عام ١٩٨٧ التي تطورت إلى جمعية المرأة والشباب العربي حينما شعر الأهالي بالحاجة إلى إطار يعالج مشكلات أبنائهم الناتجة عن نشأتهم في بيئتين ثقافيتين مختلفتين، ومن أهم أنشطة هذه الجمعية ترجمة الكتب العربية إلى اللغة السويدية، وتنظيم زيارات ورحلات تعريفية للسويديين إلى الدول العربية لتعريفهم بحضاراتها والآثار التاريخية الغنية والطبيعة في هذه البلدان مع استمرار عمل الجمعية في التواصل مع المثقفين والكتاب والصحفيين في السويد.

كما تحدثت الناشطة الشبابية العربية في السويد سامرة ضاهر عن تجربة بدء تنبهها إلى جذورها العربية، وهي في بلاد الاغتراب التي نشأت فيها، وبدء وعي ارتباطها بالثقافة العربية وقضايا العرب، وما أحدثته صورة الطفل الفلسطيني الشهيد محمد الدرة من تأثير في توجهها الأكاديمي لدراسة الإعلام، لأنه في رأيها القوة العظمى التي تستخدم الآن ضد العرب والمسلمين.

والجدير بالذكر أن سامرة ضاهر أنجزت فيلماً وثائقياً عن معاناة الفلسطينيين في صبرا وشاتيلا والمذابح التي تعرضوا لها على أيدي الإسرائيليين، مؤكدة أن هدفها توصيل رسالة إلى العالم الذي يصم آذانه الآن بأن العرب والمسلمين هم أهل السلام، وأن الفلسطينيين لهم الحق في العودة إلى وطنهم.

وكان الشاعر الكويتي المقيم في كندا محمد النبهان قد عرض تجربة مؤسسة جذور الثقافية التي أنشأتها مجموعة من المثقفين والكتاب العرب المهجرين لإيجاد مناخ ثقافي صحي ملائم للمبدعين العرب في المهجر، وإقامة جسر للتواصل بين الأدباء، وابتكار أنشطة قادرة على فك هذه العزلة الشديدة، وتسليط الأضواء على الأدب المهجري الحديث بالتعريف بأدبائه ونشر نتاجاتهم، كما عرض الكاتب والمترجم هشام بحري تجربته في تأسيس دار نشر عربية في السويد، حملت اسم "الحمراء" نسبة إلى قصر الحمراء في الأندلس هدفها خلق حالة تفاعل ثقافي ومعرفي بين الثقافة العربية والثقافة السويدية.[6]

❖ مهرجان المتنبي العالمي:

بالتعاون بين المركز الثقافي العربي السويسري في زيورخ وبين عدد من

المؤسسات الثقافية الفدرالية السويسرية، والسلطات الثقافية في مدن زيورخ وبيرن ولوتسيرن وجنيف، أقيمت فعاليات الدورة السادسة لمهرجان المتنبي الشعري العالمي، والتي شملت ثماني أمسيات شعرية، وحلقة دراسية في مركز في مدينة زيورخ تمحور موضوعها حول العلاقة بين الشعر والسياسة، وكان الجديد في أمسيات هذا العام أنها قدمت بالعربية والألمانية والفرنسية والإيطالية، إضافة إلى لغات الشعراء الأصلية ممن ينشدون بلغات أخرى.

وبهذه المناسبة قال الشاعر العراقي علي الشلاه رئيس المهرجان: إن الدورة السادسة اقتضت مراجعة مواطن النجاح والهنات في تجربة السنوات الخمس المنصرمة، خصوصاً بعد الثناء الكبير الذي لقيه المهرجان من الشركاء السويسريين الأمر الذي أدى إلى طلب تحويله إلى مهرجان وطني من خلال توسيعه، ونقل أمسياته إلى المدن السويسرية الرئيسة، وخصوصاً البيئات الثقافية السويسرية الرئيسة "الألمانية والفرنسية والإيطالية".

وأضاف الشلاه: إن مشاركة الشعراء العرب ستتواصل في المهرجان، لكننا غير قادرين على زيادة عدد المشاركين العرب، وذلك لتنصل كل المؤسسات الثقافية والرسمية العربية من دعم المهرجان، لأنه فعل ثقافي لا مجال للدعاية السياسية أو القطرية فيه، بل هو صوت هام في وسط أوربا للحضارة العربية المعاصرة بعد فشل وانحسار عدد من الفعاليات العربية الأوربية التي كانت قائمة، مشيراً إلى أن المهرجان ضم إلى أسرته عدداً مضافاً من المترجمين للغتين الفرنسية والإيطالية، إضافة إلى العربية والألمانية والإنجليزية، واعتمد على فكرة القراءات المتعددة للشعراء العرب، وباللغات السويسرية الثلاث، في حين اقتصرت قراءة الضيوف غير العرب على المدن الناطقة بالألمانية، وقد عقد المهرجان عدة اتفاقات مع عدة مهرجانات عالمية معروفة لتبادل الخبرات وأسماء المشاركين وترجمات نصوصهم لهذه الدورة ودورات قادمة.

يذكر أن مهرجان المتنبي قد أسس في زيورخ عام ٢٠٠٠، وشارك فيه حتى الآن أكثر من ٢٠٠ مشارك من مختلف دول العالم حتى الدورة الخامسة بينهم عدد من أهم الأسماء الشعرية العربية والعالمية، ويصدر المهرجان كتاباً سنوياً عن كل دورة من دوراته القادمة علاوة على دليل المهرجان وملصقه التي اعتمدت في الدورات الماضية.

هذا وقد شارك في الدورة السادسة من مهرجان المتنبي كل من الشعراء: مريد البرغوثي ـ فلسطين / الأردن، شوقي بزيع ـ لبنان، كاظم الحجاج ـ العراق، حلمي سالم ـ مصر، عبد الله باشرحيل ـ السعودية، عائشة أرناؤوط ـ سوريا، خلود المعلا ـ الإمارات، خلود الفلاح ـ ليبيا، روبرت شيندل ـ النمسا، أرنست فيشنر ـ ألمانيا، عدنان أوزر ـ تركيا، لويزا كاسترو ـ إسبانيا،

دانييل لوفيرس. فرنسا، زلاتكو كراسني. صربيا، ماتوي سويني. إيرلندا، كاثي تسارنكين. إيران، ميجويل ماركويز. فنزويلا، والسويسريون... البرتونسي، كورت إيبلي، سابينا فانج، جوزيه فورا تابي والموسيقيان السوداني عمر إحساس والمصري نهاد السيد.

وشارك في الترجمة وإدارة الندوات وقراءة النصوص كل من الشاعر فوزي الدليمي، أورسولا باخمان، جونتر أورت، توبياس بورغارت، خوانا بورغارت، روديجر فيشر، تهاني سليم، باول دورن، أنا كارغر، نجاح سراج، أسامة الشحماني، علي طوفان، واثق العامري، إضافة إلى الشاعر علي الشلاه مدير عام المركز والمهرجان.(٧)

❖ **مهرجان روما للسينما الإفريقية**

تابع الجمهور والأوساط الفنية والنقاد باهتمام متزايد فعاليات مهرجان روما للسينما الإفريقية (بانافريكانا) وهو في عامه السادس، حيث تنافست مجموعة من الأفلام الروائية والتسجيلية على جوائز المهرجان، إضافة إلى عروض خاصة وتاريخية.

وأكد المخرج التونسي نوري بو زيد عقب حفل الافتتاح أهمية هذا المهرجان في "تقريب الجمهور الإيطالي والغربي من السينما الإفريقية والعربية والتعريف بها"، منوهاً بأهمية عرض الأفلام المشاركة في المهرجان بلغتها الأصلية دون اللجوء إلى الدبلجة المتبعة عادة في إيطاليا، والتي اعتبرها "تنتقص من القيمة الفنية للفيلم" وقال في هذا الصدد "من حق الجمهور الإيطالي مشاهدة الأفلام بشكلها الأصلي والحقيقي".

من جانبه أشار الناقد الفرنسي المعروف وعضو هيئة التحكيم أوليفر بارليه إلى أن هذا المهرجان الذي تتزايد أهميته عاماً بعد عام "يشدد على القيمة الثقافية الهامة للسينما الإفريقية" واعتبره "جسراً للتواصل بين الثقافات والحضارات".

وفيما لاحظ بارليه أن البعض لا يزال يشاهد السينما الإفريقية كأنها عودة للماضي أكد أن ذلك "مناف للحقيقة ولواقع هذه السينما" ونبه إلى الآفاق التي تنتظرها مع بروز وانتشار تقنيات التصوير والمونتاج الرقمية الرخيصة التي ستسمح لأعداد متزايدة من المبدعين الأفارقة تجاوز العوائق المادية الحائلة.

وتنظم المهرجان جمعية "يلبين" الثقافية صاحبة المبادرة التي تستمر منذ ست سنوات وتحظى برعاية مستشارية الثقافة والاستعراض بالحكومة المحلية للعاصمة الإيطالية، وجامعة الدراسات (روما٣) والأكاديمية الفرنسية في قصر فيللا ميدتشي التاريخية بروما والمركز القومي للسينما التجريبية والأرشيف القومي للسينما وعدد من المؤسسات المالية والدولية، كما عرضت مؤسسة لوتشي (النور) الإيطالية العريقة خلال الحدث الخاص للمهرجان فيلم (السهم الأسود) الذي يعد أحد أهم أعمال السينما

الاستعمارية خلال حقبة الفاشية الإيطالية، والتي تحتكر المؤسسة معظم وكل ما أنتج خلالها من الأفلام والصور الوثائقية فيما تعرض في حفلات صباحية خاصة أفلام لمخرجين غير أفارقة.[٨]

❖ **لندن تحتفي بمئوية بيكيت:**

في إطار الاحتفالية التي تشهدها المدن البريطانية بمناسبة الذكرى المئوية لميلاد الكاتب المسرحي الإيرلندي صموئيل بيكيت شهدت بعض المباني المشهورة في العاصمة البريطانية لندن احتفالية من نوع خاص، إذ قامت الفنانة الأمريكية جيني هولزر بتزيين هذه المباني بكلمات من إبداع كتاب وشعراء من جميع أنحاء العالم.

وتعتمد فكرة هولزر على كتابة أسطر من مسرحياته بيكيت إضافة إلى شعراء آخرين اختارتهم في سياق رؤية تتعانق فيها الكلمة مع الضوء في تجربة بصرية مميزة، تخلق تأثيراً عميقاً بالمعنى والمكان.

وقد أتاح اختيار هولزر لشعراء وكتاب من جنسيات مختلفة مثل: محمود درويش، وهنري كول، وإميشاي، ويسلاوا زمبوررساك وغيرهم نقل رسالة موحدة تضم البشرية كلها في سياق هذه التظاهرة الثقافية، مؤكدة أن اختياراتها التي تحمل الصبغة العالمية، ستمكنها من عرض القضايا التي يعاني منها العالم كالتعذيب والحروب والجوع ومشاكل المشردين واللاجئين، وهذا ما عملت على تجسيده في عروضها المماثلة التي قدمتها في مناسبات عديدة، حيث استخدمت في بعضها الوثائق الحكومية، كما استخدمت الأنهار والجبال كخلفيات بصرية مؤثرة.

يذكر أنه إلى جانب أشعار محمود درويش التي اختارت منها هولز قوله: إنه يحتضن قاتله، وللأسف إنها الجنة" ثمة نصوص ومقاطع لشعراء عرب آخرين منهم فاضل العزاوي ومهجة كاف.[٩]

إحـــالات

١- وكالة الأنباء العربية السورية "سانا"
WWW.SANA.ORG.

٢- ووسائل الإعلام المحلية.

٣- موقع العرب أونلاين
WW.ARABONLINE.CO.

٤- وكالة الأنباء الكويتية "كونا"
WWW.KUNA.NET.

٥- موقع القناة
WWW.ALQANAT.COM.

٦- وكالة أنباء الشرق الأوسط
WWW.MENA.ORG.EG.

٧- موقع البوابة
WWW.ALBAWABA.COM.

٨- وكالة رويترز
WWW.REUTERS.COM.

٩- جريدة الشرق الأوسط. عدد ١٩٩١.

متابعـــات

كتاب الشـهر

التصوف الإسلامي.. مصادر وأعلام

عرض وتقديم:

محمد سليمان حسن(*)

كتاب حديث، صدر عن دار إشبيلية بدمشق. الكتاب من تأليف الدكتور «جوزيف إلياس كحالة»، قام بترجمته إلى اللغة العربية عن الفرنسية الدكتور «رامز حجاز». يقع الكتاب في /٩٣/ صفحة من القطع الوسط، ضمّ بين دفتيه قسمين بحثيين: الأول يتعلق بالتصوف الإسلامي ومصادره. والثاني يتعلق بأعلام التصوف الإسلامي. في ترجمة تناولت /٢٠/ شخصية فكرية إسلامية، عملت في مجال الفكر الصوفي. المؤلف الدكتور «جوزيف كحالة» باحث سوري، متخصص في الفلسفة الإسلامية والتصوف، وكذلك في تاريخ الكنيسة الملكية. له مجموعة من المؤلفات باللغتين الفرنسية والعربية، منها: التصوف وكبار مشايخه، التصوف والحب الإلهي، عبد الله زاخر فيلسوف لاهوتي، التصوف الإسلامي.. تاريخ وأعلام. نقدم عرضاً للكتاب بما يتسق والمعطيات المعرفية للنص.

(*) باحث من سورية.

«مقدمة»

يقول «ذو النون المصري»: «الصوفي هو الذي لا يتعبه طلب ولا يزعجه سلب، والصوفية هم قوم آثروا الله تعالى على كل شيء فآثرهم الله على كل شيء». أما «رويم بن أحمد» فيقول: «إن التصوف استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريده».. إن الصوفي هو الذي جمع بين الزهد وبين التعبد. والصوفي الحقيقي هو العالم بأحكام الله تعالى، وهو الفاني بما وجد، لأن كل واجد قد فني بما وجد. والفناء ليس فناء إلى العدم، بل هو - كما يقول الكلاباذي: «حال من لا يشهد صفته، بل يشهدها مغمورة بمغيبها. وفناء البشرية ليس على معنى عدمها، بل على معنى أن تغمد بلذة توفي على رؤية الألم واللذة الجارية على العبد في الحال»... أما في أصل التصوف، فيقول: «النصر اباذي»: «ملازمة الكتاب والسنة، وترك الأهواء والبدع، وتعظيم حرمات المشايخ، ورؤية أعذار الخلق، والمداومة على الأدوار، وترك ارتكاب الرخص والتأويلات».. إن أعظم ما في التصوف هو اتحاد الصوفي مع الخالق، من خلال المحبة. والمحبة من أشرف المقامات الصوفية، ولا يعلوها سوى مقام الخلة.

مصادر التصوف الإسلامي

لكل علم مصادره وقواعده، وكذا التصوف بعامة والتصوف الإسلامي خاصة. وللتصوف الإسلامي مصادر عدة تمحورت في مصدرين اثنين: الأول تأتى من حركة النص القرآني وتأويله وهو المصدر الداخلي. والثاني تأتى من حركة تمازج الثقافات في الحضارة العربية الإسلامية وتمحور في جدل العلاقة المعرفية بين النص المعرفي الإسلامي والنصوص الأخرى: هندية وفارسية ومسيحية ويونانية ويهودية.

- أولاً المصدر الهندي: تعد الفلسفات الهندية من أقدم الفلسفات في العالم. ممثلة باليوبا نيشاد والفيدانتا والبوذية وغيرها من العناصر والفلسفات الأخرى. وفيها يتجلى مفهوم: **تعدد الآلهة والوسطاء، ونزعة التوحيد والحلول** والتناسخ ووحدة الوجود. فهي فلسفة تعيش على نظام تعدد العقائد. وهي فلسفة تسعى إلى تخليص النفس من سيطرة الجسد ثم السعي للاتحاد بالروح الكلية... وقد تأثرت الفلسفة الإسلامية والتصوف بالفلسفة الهندية، كالحلاج وابن عربي. ويعد أبو الريحان البيروني (٣٥١ - ٤٤٠هـ - ٩٦٢ - ١٠٤٨م) من أهم ما كتب في الفلسفة الهندية شرحاً وتفسيراً وإضافة في كتابه: «تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة».

- ثانياً المصدر الفارسي: يعيد البعض من المستشرقين أصول التصوف الإسلامي إلى مصادر فارسية، ويردون ذلك إلى ظهور عدد من مشايخ الصوفية وبعض مؤسسي الفرق الصوفية الأوائل إلى

إقليم خراسان وإلى أصول فارسية، أمثال: الكرخي والبسطامي. ويعيد البعض أسس التصوف الإسلامي إلى كتاب «الأبستاق = الأفستاء، إنجيل زردشت» وهو الكتاب الديني للفلسفة الزرادشتية. ويتلاقى التصوف الفارسي مع التصوف الإسلامي في مقولات عدة كالزهد والقناعة والنهي عن ذبح الحيوان.

- **ثالثًا المصدر المسيحي:** إن من يطالع الكتب الصوفية، كالرسالة القشيرية للقشيري، ومدارج السالكين لابن قيم الجوزية. وإحياء علوم الدين للغزالي يجد الكثير من تعاليم الإنجيل وأقوال السيد المسيح. وقد أشار القرآن إلى الرهبان في رمزية الإيجاب على حياتهم وسلوكهم من زهد وتعبد. ومن هؤلاء الرهبان النصارى أخذ متصوفة الإسلام اللباس الصوفي واسم المتصوفة، ونظام الرهبنة في احتقار البدن. كما تأثر متصوفة الإسلام بالزهد المسيحي في الدنيا، وخاصة الغزالي وابن عربي وابن سبعين وذو النون المصري وصولاً إلى جلال الدين الرومي. كذا أخذ المتصوفة من المسلمين فكرة الحب القائمة على مخاطبة الحبيب لحبيبه، والعاشق لمعشوقه، وكذا ورد ذلك عند ابن عربي ورابعة العدوية. كما أخذوا عن المسيحية الكثير من المصطلحات والمقولات كما في: الكلمة، اللاهوت، الناسوت التي استعملها الحلاج في تصوفه.

- **رابعًا المصدر اليوناني:** يقول



«أوليري دي ساسي»: «التيار الأفلاطوني المحدث كان جزءًا من الأثر الذي أحدثه في الإسلام نقل الفلسفة اليونانية إلى العربية في العصر العباسي. لقد ترك هذا التيار أثرًا مهمًا في التصوف الإسلامي تجلى في: أن معرفة الله بالعقل غير ممكنة... أما المعرفة الحقيقية فتتم بعد تطهير القلب من آثامه، والتحرر من عبودية الجسد ونبذ الدنيا ولذائذها والخشوع والصحة والتأمل، وحينئذ يصل الإنسان إلى مشاهدة الله والاتصال به، وهذا الاتصال يعني التأله».. كما هناك كتب «هرمس» والتي ظهر تأثيرها واضحًا عند السهروردي وابن عربي. كما أخذوا بعض المصطلحات مثال: لوغوس Logos، الواحد L'un، الكلي Universel، كما أخذوا معاني من

الأفلاطونية المحدثة، منها: الأزلية، والحقيقة، والمعرفة، ووحدة الوجود، والفيض.. الخ.

- خامساً المصدر اليهودي: يعيد المستشرق «غولدتسهر» الكثير من التأثر باليهودية، مستنداً في ذلك إلى أن عدداً من اليهود قد دخلوا الدين الجديد وأدخلوا معهم شيئاً من معتقداتهم، كما وضعوا عدداً من الأحاديث التي عرفت بـ «الإسرائيليات». ويرى أيضاً أن نظريتي التشابه والتجسيم عند اليهود تشبه نظرية الاتحاد والحلول عند المتصوفة المسلمين.

- سادساً المصادر الإسلامية: المصدر الأول للتصوف الإسلامي هو القرآن، والمرجع الأساسي الأوحد للعقيدة والشريعة، وكذلك العودة إلى سيرة النبي والصحابة وقدامى المسلمين الذين تبعوا الصحابة. ذلك أن جميع المقامات والأحوال، التي هي موضوع التصوف، تستند إلى القرآن.. وهناك سيرة النبي وأقواله، جاءت مصدراً مهماً من مصادر التصوف. فحياة النبي تحث على التعبد والتقشف والزهد في الدنيا، والتأمل في الكون.

أعلام التصوف الإسلامي

١- إبراهيم بن أدهم (ت ١٦١ هـ=٧٧٨م): هو إبراهيم بن أدهم أبو إسحاق البلخي. أصله من مدينة بلخ في خراسان.قيل أنه من أبناء الملوك، زهد في الدنيا ولبس الصوف، وجال في البلاد حتى وصل بلاد الشام والساحل السوري، حيث مات ودفن.يؤكد إبراهيم بن أدهم انتسابه إلى أسرة ملكية من خراسان في رواية لإبراهيم بن بشار، وتوجهه إلى مكة، وزهده في الناس والحياة،حيث صحب سفيان الثوري والفضيل بن عياض. كما حيكت بعض القصص حول تشبهه بالإله (بوذا) وسياحته في الدنيا... لا يوجد مؤلفات مطبوعة لإبراهيم بن أدهم، سوى مقولات كثيرة موزعة في مؤلفات كتّاب عصره والمؤرخين بعامة.كما عند الأصبهاني وابن الملقن والسلمي ويتبع ابن ادهم في أقواله الطريقة التقليدية للزهاد والمتصوفة. فهو يطرق نفس المواضيع من زهد وذم للدنيا وتواضع ومحبة لله ودعاء له... ويرى البعض من الباحثين تأثر ابن أدهم بالتراث المسيحاني، وخاصة أنه كان على علاقة بالرهبان النصارى، فكانوا له أشبه بالنبع الذي منه يرتوي.

٢- الفضيل بن عياض (١٠٥ - ١٨٧هـ= ٧٢٣ - ٨٠٣م): هو الإمام الرباني، الزاهد العابد، دائم التفكير، شيخ الإسلام، الفضيل بن عياض. ولد بسمرقند، ونشأ بـ (أبيورد). بدأ حياته قاطعاً للطريق يسلب الناس.وقد حدثت معه حوادث عدة أثابته وأنابته من طريق الغي إلى طريق الرشد، فارتدع وتخلى عن الدنيا وملذاتها إلى الآخرة وتوبتها. فكان يصلي طوال الليل في المسجد. وإذا غلبه النوم ألقى بنفسه على الحصير لينام قليلاً، ثم يقوم ثانية إلى

الصلاة، وهكذا كان يقضي ليله بالصلاة.. نشأ الفضيل بن عياض في (أبيورد)، ثم رحل إلى الكوفة، حيث سمع الحديث فيها، ومنها انتقل إلى مكة حيث عاش حياته إلى أن وافته المنية بالحرم الشريف، في شهر محرم سنة مئة وسبع وثمانين للهجرة. تناقل المؤرخون جملة من الأسماء في الكوفة استقى منهم وكتب عنهم الفضيل بن عياض ومنهم: منصور بن المعتمر، والأعمش، ومسلم الأعور، وبيان بن بشر، وأبي اسحاق الشيباني، وهشام بن حسان، ومجالد.. وغيرهم.. أما الذين أخذوا عنه فنذكر منهم: ابن مبارك، وأسد بن موسى، وبشر الحافي، وأحمد بن المقدم..كان الفضيل بن عياض شديد الحزن دائم الخوف. ويرى أن رهبة العبد من الله هي على قدر علمه به، فإذا كان إيمانه بالله كبيرًا فإنه يخاف الله. ويعتبر من أوائل الزهاد الذين دعوا إلى إصلاح الباطن، وعدم الوقوف عند ظواهر العبادات.

٣- شقيق البلخي (ت١٩٤هـ=٨١٠م): هو شقيق بن إبراهيم أبو علي الأزدي البلخي، واحد من أشهر مشايخ خراسان. لقب بالبلخي نسبة إلى مدينته بلخ. وقد تزهد في الدنيا بعد أن كان واحدًا من أغنى أغنياء بلده. تقدم المرويات التاريخية لنا صحبته لـ (إبراهيم ابن أدهم) ويخبرنا (المناوي) أنه قد أخذ القصة عن أبي حنيفة النعمان. وقد اجتمع حوله الكثير من المريدين. له الكثير من المؤلفات ضاعت جميعها سوى مؤلف واحد مكون من عدة صفحات، نشره (بولس نويا) ضمن كتاب (نصوص صوفية غير منشورة) وهو بعنوان (آداب العبادات). وتعود أهمية الكتاب إلى أنه يطلعنا على نشأة منهج اللغة الصوفية في القرن الثاني للهجرة. ومن خلاله نرى كيف أنه كان للقرآن وحده المصدر عند الصوفي، في تعبيره عن فكره وتجربته الصوفية. ولا يعرف بين الزهد والخوف فهما في نظره كالروح والجسد. ويرى أن الشوق مفتاح الدخول إلى الجنة.

٤- الكرخي (ت ٢٠٠هـ =٨١٦م): هو معروف بن فيروز، أبو محفوظ. وقد عرف باسم (معروف الكرخي) نسبة إلى الكرخ، إحدى قرى بغداد. وببغداد عاش ومات. أجمع المؤرخون على أصله النصراني، ثم دخوله الإسلام يعتبر من أهل الطبقة الأولى في التصوف، وأحد أهم مشايخ الصوفية، كما أنه أهم شخصية صوفية في بغداد. عُرف عنه الزهد، والتشجيع على كسب لقمة العيش، وقيّل أنه من مجددي الدين في المئة الثانية. والتصوف لديه هو «الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق». والتصوف عنده قائم على الشريعة وما تتطلبه من عبادات للخالق. فالحب الإلهي من أخص خصائص التصوف. ويرى أنه عندما تفيض محبة الله للإنسان يعطيه الله موهبة الحب وليس الحب مقامًا، بل هو حال من الأحوال. والمعرفة عنده مستقاة من الفكر

اليوناني، متصلة بالتواكل. والعمل واجب على الإنسان المقدس، ودون العمل لا دخول إلى الجنة. والزهد مستمد من التقليد الإسلامي، متصل بالحياة الروحية ويوصل إلى الفناء في الله، الذي هو الحق.

٥- حاتم الأصمّ (ت ٢٣٧ هـ =٨٥٢ م): هو حاتم بن عنوان بن يوسف، يكنى، أبا عبد الرحمن، ويعرف بـ (حاتم الأصم) وحاتم البلخي المدينة التي ولد فيها. أقام مدة في بغداد، وهو في طريقه إلى مكة للحج، وفيها التقى بالإمام أحمد بن حنبل مؤسس المذهب الحنبلي.. اشتهر بالزهد والتقلل والورع والتقشف. وقد اعتزل الناس في قبة ثلاثين سنة، لا يكلمهم إلا جوابًا لضرورة. وقد تتلمذ على شقيق البلخي. كما صاحب عبد الله بن المقدام، ورجاء محمد الصنعاني. من تلاميذه: عبد الله بن سيل الرازي، ومحمد بن فارس البلخي، وأبو عبد الله الخواص. توفي في (واشجرد) القريبة من بلخ. ويقول السلمي: إنه مات عند رباط يقال له رأس سروند على جبل فوق واشجرد.

٦- السقطي (ت ٢٥١ هـ=٨٦٥ م):

هو سري بن المغلس السقطي، أبو الحسن. ولد في بغداد، وعاش ومات فيها. إمام متصوفة بغداد وشيخهم، وإليه ينتمي أكثر مشايخ الصوفية في عصره. وهو أول من تكلم بلسان التوحيد ببغداد. تتلميذ سري السقطي على معروف الكرخي. لكنه زاد شهرة على معلمه، حتى لقب بـ (إمام البغداديين). وتوفي يوم الثلاثاء في السادس من شهر رمضان لعام /٢٥١هـ/ ٨٦٥م/. دفن ببغداد. وقيل إنه توفي سنة /٢٥٣هـ/. لقد بنى السقطي إيمانه وعقيدته على الأخلاق والعبادات، وعلى ما جاء في القرآن الكريم. كان سري السقطي إمام متصوفة بغداد وشيخهم، وإليه انتمى متصوفة الطبقة الثانية، وعليه تتلمذ معظمهم، نذكر منهم: الجنيد وسمنون والخلدي والنصر آبادي.

٧- أبو سعيد الخراز (ت ٢٨٦ هـ=٨٩٩م): هو أحمد بن عيسى، أبو سعيد الخراز: أحد أئمة القوم في بغداد ، وواحد من كبار شيوخ الصوفية. صحب ذا النون المصري، وسريًا السقطي، وبشرًا بن الحارث الحافي، وأبا عبيد اليسري، وأبا عبيد الله النباحي، وغيرهم. كان أحد المشهورين بالورع والمراقبة وحسن الرعاية. يقول عنه الأصبهاني: «العارف المعروف الكامل، بالبيان موصوف، له الكتب المذكورة والأجوبة المشهورة». عرف بالخراز نسبة إلى خرز الجلود. وكان يزور مكة والمدينة، ويزور الجنيد، فيظهر نفسه في صورة المريد، ولم يكن مريدًا. توفي بالقاهرة، بعد أن هرب إليها من بغداد مرورًا بمدينة بخارى، بسبب الحملة التي قامت ضده على كتابة المسمى «كتاب السر» يقال له: أنه أول من تكلم في الفناء والبقاء. قال الخراز «علاقة الفناء ذهاب الحظ من الدارين».ولا بد من القول أن الخراز يعد

واحد من أهم المتصوفة المعنيين بالكلام في مقامات الطريق إلى الله تعالى وأحوال الصوفية. كان الخراز كثير الأفكار غزير الإنتاج، ولم يكن منتميًا إلى شيخ من شيوخ الصوفية، بل كان مؤلفًا مستقلاً. وما وصل إلينا من كتبه فهو:

١- كتاب الصدق: الذي يبحث فيه مقامات الصوفية وأحوالهم، وقد نشر في القاهرة.

٢- كتاب المسائل: مجموعة روايات عن الزهاد، نشره المستشرق (آريري) عن مخطوطة استنبول.

٨- عمرو المكي (ت ٢٩١ هـ/٩٠٤م): هو عمرو بن عثمان المكي، أبو عبد الله. العارف البصير، والعالم الخبير، والزاهد الكبير. كان شيخ القوم وإمام الطائفة في الأصول والطريقة. روى الأحاديث عن الإمام البخاري. صحب الجنيد وأبا سعيد الخراز، ولقي أبا عبد الله سعيدًا النباجي وغيره من مشايخ الصوفية. وقد قيل عن المكي أنه جاء إلى أصفهان، وكان تلميذًا للجنيد، وصديقًا، تعرض لعقبات، هجر فيها المكي الجنيد. لكن عندما توفي المكي حضر الجنيد جنازته، إلا أنه لم يصل عليه إمامًا. كان عمرو المكي زاهدًا متقشفًا، عالمًا بعلوم أصول الدين، كما كان مصدر ثقة في علم التصوف. وكانت أقواله تتطابق مع أقوال أهل الاعتزال، في أن التوحيد هو نفي الصفات عن الله تعالى، فالله منزه عن التشبيه والتنظير. ترك عمرو المكي عدة مؤلفات في علم الأصول والمقامات الصوفية. لكن أشهرها (كتاب المحبة). يعتبر الحلاج أشهر تلامذته. ويروى أن عمرًا المكي كان عنده حروف، فيه شيء من العلوم الخاصة، فوقع في يد بعض تلامذته وأخذ الكتاب وهرب، ويقال إن هذا التلميذ هو الحلاج.

٩- الجنيد (ت ٢٩٧هـ/ ٩١٠م):

هو أبو القاسم الجنيد بن محمد الخراز، وعرف بـ (القواريري) نسبة إلى مهنة والده الذي كان يصنع الزجاج. أصل عائلته من مدينة (نهاوند) ببلاد فارس. أما هو فقد ولد في بغداد، وفيها عاش إلى أن توفي فيها. تلقى علوم الفقه على أبي ثور الكلبي، وأخذ التصوف عن خاله سري السقطي، وعن محمد بن علي القصاب. وكذلك عن الحارث بن أسد المحاسبي وأبي حمزة البغدادي وأبي علي الزعفراني. وأما الحديث فقد سمعه من الحسين بن عرفة.. وقد مكنه هؤلاء جميعًا من أن يبرز بالعلم والعمل، فأصبح أعمق الصوفيين في القرن الثالث الهجري من الناحية الروحية، وأكثرهم دقة وخصوبة، وبه وصل التصوف الإسلامي إلى قمة الحياة الروحية، وكان الجنيد على مذهب الإمام الشافعي. حرص الجنيد على أن يتمسك بالكتاب والسنّة، ولكنه انزلق مع ذلك إلى الفلسفة، إذ استعان بالفلسفة الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة. فالتوحيد عنده فطري في النفس،

وأن النفس ليست من هذا العالم، فعليها أن تعود إلى العالم الذي أتت منه. وهنا يستعمل التعابير الأفلاطونية في كلامه عن التوحيد والفناء. إن التوحيد ونظرية وحدة الشهود، هما من أهم خصائص الفكر الصوفي عند الجنيد، كما أنهما من أهم النظريات الصوفية التي اختص بها المتصوفة دون غيرهم في الفلسفة الإشراقية. إن وحدة الشهود هي نظرية فلسفية عند الجنيد، وهو لا يقصد بها وحدة الألوهية بواسطة الجدل العقلي، بل وحدة الحقيقة الوجودية. ووحدة الحقيقة الوجودية تختلف عن وحدة الوجود عند ابن عربي وغيره من المتصوفة الإشراقيين. إن التوحيد الصوفي عند الجنيد ينفي القدرة على إدراك الله والإحاطة به، لا ثاني معه. والمهم، في نظرية التوحيد عند الجنيد، أنها بمعنى الفناء في الله، وهو لا يكشف عن طريق صلته بالله في تجربة روحية، بل في رجوعه بالتوحيد الصوفي إلى صلة النفس الإنسانية، التي يتجلى فيها معنى التوحيد، بعد أن تتدرب بالرياضيات والمجاهدات، وتتخلص من شوائب البدن، وبذلك يتحقق للصوفي الخروج من ضيق الرسوم الزمانية إلى سماء فناء السرمدية. ترك الجنيد عددًا كبيرًا من الرسائل والمؤلفات تعرض معظمها للضياع ولنيران الحروب. ولكن لحسن الحظ بأن مصنفي الكتب الصوفية أمثال القشيري والطوسي وابن قيم الجوزية وغيرهم، استشهدوا بكثير وكثير جدًا من أقواله. وهي لو جمعت لتألف منها كتاب ضخم باسم الجنيد. وقد أورد (بروكلمان) في تاريخه واحدًا وعشرين مؤلفًا، مودعة في المكتبات العالمية، وهي ما تزال مخطوطة نذكر منها:

١- منتخب الأسرار في صفة الصديقين والأبرار.

٢- شرح شطحات أبي يزيد.

٣- دواء الأرواح.

٤- السر في أنفاس الصوفية.

٥- قصيدة صوفية.

٦- كتاب التوحيد.

٧- كتاب الفناء.

١٠- الحلاج (٢٤٤ - ٣٠٩ هـ = ٨٥٨- ٩٢٢م): هو الحسين بن منصور الحلاج، الزاهد المشهور، من أهل بلدة (البيضاء) الواقعة في بلاد فارس، وكان جده من المجوس. ولد في مدينة (كورة البيضاء) التي تعرف بأنها موطن لكبار العلماء والنحويين أمثال سيبويه. لقب بـ (الحلاج) نسبة لصنعه النسيج. وفي موضعًا آخر قيل أنه سمّي بذلك لأنه كان يكسف أسرار المريدين ويخبر عنها فلقب بـ (حلاج الأسرار). نشأ في مدينة واسط في العراق، حيث وصلها وهو لم يبلغ الثامنة من عمره، وفيها حفظ القرآن، وفي السادسة عشرة بدأ حياته الصوفية، بأن تتلمذ على الشيخ سهل بن عبد الله التستري، وعنه أخذ طرق المجاهدة على النفس وعلم التصوف، وكان ذلك في الثامنة عشرة والعشرين من عمره. ثم رحل

بعد ذلك إلى مدينة البصرة، ليتلقى فيها خرقة الصوفية على يد عمرو المكي، قرر الرحيل إلى بغداد، حيث انضم إلى جماعة أبي القاسم الجنيد، وأخذ يدرس عليه ويلازمه حياته. لكنه اختلف منه بعد مدة، في وجهات النظر الحقانية والأفكار العقلانية. وتابع الحلاج طريقه الصوفي حيث انضم إلى مدرسة القشيري التي التقى فيها بصديقه الشبلي، كما بنى علاقات مع مدارس صوفية أخرى، إلا أنها لم تعمر طويلاً. فانفصل عنهم، وكون لنفسه مدرسة جديدة بأفكار جديدة وأهداف دينية خاصة وعقلانية متميزة عن المدارس الأخرى. قام الحلاج بثلاث زيارات إلى مكة، ثم رحل إلى بلاد الهند، ثم تركستان، ثم إلى بغداد ليستقر فيها. عند عودته إلى بغداد، راح ينادي برغبته في الموت كافراً بشريعة الإسلام «اعلموا أن الله أباح لكم دمي فاقتلوني». وفي سنة / ٣٠١ هـ = ٩١٥م/ أودع السجن، ثماني سنوات، ثم نفذ الحكم فيه بالإعدام فقطعت يداه ورجلاه، ثم أحرق جسده، ورمّي في نهر دجلة بالعراق. ترك الحلاج عدة مؤلفات، وذكرها النديم في الفهرست منها: الطواسين، الروايات، ديوان الحلاج، السيور في نقد الدهور، نور المقل في الأعمال الروحية والدك والحيل. اختلف الباحثون في تحديد اتجاهات الحلاج الذهنية. ولكن واقع الحلاج أنه غلب عليه حال الفناء. تأثر الحلاج بثقافات أجنبية من خارج الفكر الإسلامي، وبخاصة اليونانية والفارسية والعقيدة المسيحية. ويتميز الفناء عند الحلاج بأنه فناء الإرادة الإنسانية تماماً في الإرادة الإلهية، وبذلك يصبح الفعل الصادر عن الإنسان صادراً عن الله. ويرى الحلاج أن الإنسان في الأصل لا يملك فعله، وهذا ما يسميه (الحلول). وأغلب الظن أنه حلول نفسي يتم في حال الفناء في الله. يتم عن طريق الفناء، ويختلف عن مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي. قد يكون الحلاج أراد أن يقدم إلى البشرية ديناً جديداً، أو إسلاماً متطوراً عن الإسلام الذي عرفه وعاشه، فسعى أن يؤسس مدرسته الصوفية المبنية على أسس فلسفية.

١١ - سنائي (ت ٤٦٥ - ٥٢٦ هـ / ١٠٧٣ - ١١٣٢م): هو أبو مجد، مجدود بن آدم الغزنوي البلخي. عرف بالغزنوي نسبة إلى بلدة (غزنة) التي ولد وعاش فيها. وقد ولد على الأرجح حوالي /٤٦٥هـ - ١٠٧٣م/. تنقل في شبابه بين بلخ وهراة وسرخس ونيسابور. رحل بعد انقلاب في حياته إلى مدينة (مرو) حيث أصبح مريداً للشيخ أبي يعقوب يوسف، حتى وافته المنية حوالي / ٥٢٦ هـ / ١١٣٢م/. هو من أكبر شعراء الصوفية قبل القرن السادس الهجري. وهو أول من نظم الشعر الصوفي المثنوي. وهو أول شاعر صوفي فارسي رفع الشعر الصوفي إلى قمة العظمة. ترك سنائي سبعة مثنويات هي: غريب نامة. طريق التحقيق. سير العباد إلى المعاد.

كتاب الأعمال. كتاب العشق. كتاب العقل. حديقة الحقيقة.

١٢-فريد الدين العطار (ت ٦٢٧ هـ - ١٢٣٠م): هو فريد الدين أبو حامد، محمد ابن أبي بكر ابراهيم بن أبي يعقوب إسحاق، العطار النيسابوري، عرف بالعطار نسبة إلى مهنة العطارة، مارس مهنة العطارة والطب في شبابه، قبل أن يتخلى عنها ليلتحق بالشيخ ركن الدين الأكاف. وشغل حياته بالرياضات الروحية، ودرس التصوف. وأما علوم الدين والفقه فقد أخذهما عن الشيخين، نجم الدين البكري ومجد الدين البغدادي. وإضافة إلى الشعر والطب والعطارة كان له إلمام بالفن وعلم النجوم. وأما فكره الفلسفي فيتلخص برفضه لدور العقل في المعرفة. إذ يجعله قاصرًا أمام الأسرار الإلهية. فالتصوف عنده يقوم على القلب، أما الفلسفة فتعتمد على العقل. ترك العطار عددًا من المؤلفات من أهمها: تذكرة الأولياء. إلهي نامه، خسرونامه، مختار نامه. أسرار نامه، نيدنامه. الديوان. مصيبت نامه. منطق الطير.

١٣-جلال الدين الرومي (٦٠٤ هـ - ٦٧٢/١٢٠٧-١٢٧٣م): هو جلال الدين، محمد بن محمد البلخي، المولود في مدينة (بلخ). أبوه، شاعر وعالم دين، من أتباع المدرسة الحنفية. تنقل مع أسرته إلى أن استقر في (قونية). أخذ العلوم عن والده ثم عن (برهان الدين محقق الترمذي) نصحه بعدها بزيارة دمشق التي أقام فيها سنوات عدة. عاد إلى قونية ليتسلم مهام التدريس في هذه المدينة. ليس من المستطاع أن نحيط بفكر جلال الدين الرومي. لقد امتاز فكره بقوة البيان وبراعة التصوير. وتتطرق أفكاره ومواضيعه إلى أمور الحياة اليومية، وهو يتخذ الحكم والأمثال في عرض فلسفته الصوفية. ويمكن القول أن الفكر والشعر عند جلال الدين الرومي يتطرقان إلى حالات الوجد الصوفي والفناء في الذات الإنسانية. أما مصادر فلسفته فهي كثيرة تبدأ بالأفلاطونية المحدثة والفلسفة الهندية- كذلك آراء المسيحية. وهو من أدخل الموسيقى إلى الطريقة الصوفية. من مؤلفاته النثرية (المجالس السبعة) و(الرسائل) و(فيه مافيه). أما أعماله الشعرية فبلغت /٥/ دواوين شعرية.

١٤-ابن سبعين (٦١٤-٦٦٩هـ/١٢١٧-١٢٧٠م): تعددت المصادر التاريخية التي ترجمت لابن سبعين، ولكنها جميعًا لاتمدنا بتفصيل عن حياته الصوفية، أو عن شيوخه، كما أنها لاتفيدنا بأخبار عن أسرته، أو بمعلومات عن دواعي رحلته النهائية إلى مدينة (مكة). مع أن الذين أرخوا له عبر مئات السنين كانوا كثرًا!. استقى علومه كافة من مؤلفات شيوخ في الأندلس. وفي الأندلس تجمع حوله بعض المريدين الذين عرفوا باسمه. ثم خرج من الأندلس مع بعض اتباعه إلى

بلاد المغرب. ثم رحل باتجاه المشرق ووصل القاهرة وهناك لقيّ الشيخ (ابن دقيق العيد). ثم وصل إلى مكة، حيث مارس فيها الرياضيات الروحية، والدعوة إلى التصوف، وفيها وضع بعض مصنفاته. التقى في مكة بعدد من علماء الدين، وبحث وأياهم أمور الدين والفلسفة. له العديد من المؤلفات في علم الحروف والأسماء وألف تصانيف منها (الحروف الوضعية في الصور الفلكية) (وشرح كتاب ادريس في علم الحروف). كما ترك مؤلفات في الفلسفة والتصوف والسيمياء.

١٥-ابن قيم الجوزية (٦٩١-٧٥١هـ/١٢٩٢-١٣٥٠م): هو شمس الدين، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن حريز الزرعي. ولد سنة (٦٩١هـ/١٢٩٢م) بمدينة دمشق. وهو واحد من أركان الإصلاح الإسلامي وأحد أكبر علماء الإسلام. لقب بـ (ابن الجوزية) لأن أباه كان قيمًا على المدرسة الجوزية بدمشق، التي تلقى الابن علومه فيها، وبعد ذلك قام بتدريس الفقه، امتاز بحدة الذكاء وشغف المحبة. سجن لأفكاره وأفكار معلمه (ابن تيمية). وبعد خروجه من السجن زار مكة عدة مرات. توفي في دمشق ودفن بمقبرة الباب الصغير. تتلمذ على الشهاب النابلسي العابد، والقاضي تقي الدين سليمان، وفاطمة بنت جوهر وغيرهم، فتفقه في المذاهب وبرع وأفتى. ثم لازم (ابن تيمية) وأخذ عنه علوم الإسلام، كما تعلم النحو وعلم الكلام والسلوك، ثم أخذ التصوف وإشاراته ودقائقه. صنف ابن القيم عددًا من المؤلفات في أصول الدين وفقه الحديث ومعانيه، كما وضع مؤلفًا في التصوف (مدارج السالكين).

١٦-عبد الكريم الجيلي (٧٦٧-٨٣٢هـ/١٢٦٥-١٣٢٨م): هو عبد الكريم ابن إبراهيم، قطب الدين. لقب بـ (الجيلي) نسبة إلى (جيلان) بلد أسرته، ولد ببغداد. كان مولعًا بالسفر. فقد رحل في سن الشباب عن بغداد إلى الهند، ثم عرّج على بلاد فارس، وفيها كتب بعض رسائله. ومنها إلى زبيد في اليمن وبعدها إلى مكة، ثم ارتحل إلى القاهرة وغزة وصنعاء، وبعدئذ عاد إلى زبيد حيث وافته المنية. تتلمذ على يد جمال الدين المكدش ثم على الشيخ الشاعر الصوفي أبي محمد الحكاك. والتقى بالشيخ الصوفي إسماعيل الجبرتي زعيم الطريقة القادرية. صحب الجيلي جلّ مشايخ الصوفية في عصره، ورغم ذلك مال إلى الفلسفة خاصة اليونانية والهندية والفارسية. وهو غامض في أسلوبه وعباراته. يعتبر من دعاة وحدة الوجود، مثل ابن عربي، ويرى أن لا وجود في الكون إلا لله، والإنسان جزء منه، والله عين الموجودات. ترك الجيلي ما يزيد على ثلاثين مؤلفًا من أهمها: المناظر الإلهية، الكلمات الإلهية، الناموس الأعظم، مراتب الوجود. قصيدة النادررات العينية.

١٧-الجامي (٨١٧-٨٩٨

هـ/١٤١٤-١٤٩٢م): هو مولانا أبو البركات، نور الدين عبد الرحمن بن نظام الدين أحمد الجامي المولود في ولاية (جام) ببلاد فارس: أحد عمالقة شعراء الفرس. تتلمذ في بدء حياته على والده، فأخذ عنه علوم اللغة وبعض العلوم الشرعية، ثم غادر دار والده وأخذ الطريق عن الشيخ سعد الدين الكشغري وصحب عبد الله السمرقندي، وذاع صيته في فضائله. كان من أصحاب الطريقة النقشبندية. زار دمشق وبغداد ومكة وتوفي بـ (اهرات). طرح موضوعاته الصوفية في إطار وحدة الوجود. وضع عددًا من المؤلفات الشعرية والنثرية باللغتين العربية والفارسية نذكر منها: الدرة الفاخرة. رسالة الوجود. المثنويات السبعة. نفحات الأنس.

١٨- المناوي (٩٥٢- ١٠٣١هـ/ ١٥٤٥-١٦٢٢م): هو محمد عبد الرؤوف ابن تاج العارفين أبي علي بن زين العابدين الحدادي المناوي. ولد في القاهرة وفيها توفي. تتلمذ على والده حيث أخذ علوم العربية ثم أخذ من الشيخ الأنصاري. والتصوف عن الشيخ عبد الوهاب الشعراني. علم في المدرسة الصالحية، ثم اعتزل التعليم إلى الكتابة والتأليف من تلاميذه الكاشكندي والكلبي وعلي الأجهوري. كتب في علم الكلام والمنطق وأصول الفقه والدين، كما كتب في الحديث والتصوف وتاريخه. وقد ترك ما يزيد على مئة مؤلف منها: كنوز الحقائق. الدر المنضود. تراجم السادة الصوفية. الكواكب الدرية.

١٩- النبهاني (١٢٦٥- ١٣٥٠هـ = ١٨٤٩-١٩٣٢م): هو يوسف بن اسماعيل بن يوسف النبهاني من مواليد قرية (أجزم) في فلسطين. قرأ على والده القرآن. ثم توجه إلى الأزهر حيث درس الشريعة والدين. ثم توجه إلى عاصمة الدولية العثمانية حيث عمل في تحرير جريدة (الجوائب) ثم عاد إلى بلاد الشام ثم الجزيرة ثم إلى قريته حيث توفي. أخذ الصوفية عن الشيخ الرفاعي صاحب الطريقة الرفاعية. والقادرية عن الشيخ حسن الغزي. كان غزير التأليف ترك ما يزيد على ستين مؤلفًا من أهمها: الفضائل المحمدية. القصيدة الرائية. المبشرات المنامية.

٢٠- عبد الحليم محمود (١٣٢٨- ١٣٩٨هـ - ١٩١٠-١٩٧٨م): هو أحد شيوخ الأزهر. ومن كبار رواد الصوفية الحديثة. ولد في قرية (السلام) في محافظة الشرقية. دخل الأزهر فحصل علومه. ثم توجه إلى باريس فدخل السوربون وتتلمذ على (ماسينيون) ونال الدكتوراه وعادا إلى مصر وعيّن استاذًا للغة العربية بجامعة الأزهر، ثم استاذًا لأصول الدين، وبعد ئذ عميدًا لجامعة الأزهر، فوزيرًا للأوقاف، ثم شيخًا لجامع الأزهر. تنقل بين مصر والعراق ودرّس في جامعات ليبيا والسودان والفيلبين. لقب بـ

(أبي العارفين). أما مؤلفاته فمن أهمها (الموسوعة الصوفية) و (أستاذ السائرين الحارث بن أسد المحاسبي) و (ذو النون المصري)، و«التفكير الفلسفي في الإسلام».

إصدارات

❖ **ملامح من الفوضى القادمة:**

صدر حديثًا، عن وزارة الثقافة السورية، ضمن سلسلة «قصص عربية» الكتاب /٤٢/ تحت عنوان «ملامح من الفوضى القادمة» ضمن أدب الخيال العلمي. المجموعة القصصية من تأليف الباحث والقاص «طالب عمران». تقع المجموعة في /٢٣٣/ صفحة من القطع الوسط، ضمت في متنها /٦/ نصوص قصصية تناولت مجموعة من الافتراضات العلمية كتصور مستقبلي لحياة الإنسان والكون عمومًا. كل ذلك بلغة أدبية سلسلة إلا ما دعت الوعورة إلى الاستخدام العلمي للمفاهيم التي حاول الباحث «طالب عمران» تقريبها إلى ذهن القارئ شرحًا وتفسيرًا. والأديب الباحث «طالب عمران» من الباحثين السوريين القلائل المتخصصين بأدب الخيال العلمي، والذي قدم للمكتبة العربية العديد من الكتب والقصص المؤلفة والمترجمة عن اللغات العالمية.

❖ **حدائق قديمة:** ضمن سلسلة «الشعر العربي»، صدر عن وزارة الثقافة السورية، ديوان تحت عنوان «حدائق قديمة» للأديب الشاعر بامتياز «شوقي بغدادي». تقع المجموعة الشعرية في /١٣١/ صفحة من القطع الوسط، ضمّ بين دفتيه /١٦/ مقطوعة شعرية تراوحت بين الشعر التقليدي والتفعيلة. من أجواء المجموعة نختار المقطوعة التالية:

مرثية غير نظامية

سأكذبُ لو قلتُ إنّي حزين
وإنْ لا.. فهل للصخور عيونُ؟
وهَلْ للدمى أن تُصفقَ حقّا
إذا فرحَتْ
أو تنَوحَ إذا افْتَقَدتْ
أو تحطمَ ما حولها
إنْ عَراها الجنونُ؟!

❖ **فنون المأثورات الشفاهية في الجزيرة:** صدر حديثًا، عن وزارة الثقافة السورية، مديرية التراث الشعبي، ضمن سلسلة «مشروع جمع وحفظ التراث الشعبي» الكتاب الأول تحت عنوان «فنون المأثورات الشفاهية في الجزيرة». الكتاب من تأليف الزميل الباحث «أحمد الحسين». يقع الكتاب في /٢٧١/ صفحة من القطع الكبير. ضمّ بين دفتيه مقدمة وخاتمة و/٧/ فصول بحثية. صدّر للكتاب السيد الدكتور «محمود السيد» وزير الثقافة بقوله: «يسعد وزارة الثقافة أن تعتمد هذه الدراسة عن «فنون المأثورات الشفاهية في الجزيرة السورية» والتي قام بإنجازها الباحث «أحمد الحسين» وهي دراسة جادة

وقيمة بذل فيها صاحبها مجهوداً كبيراً، واعتمد المنهج العلمي في عملية الجمع والتحليل والتفسير والموازنة والتوثيق الدقيق، فجاءت دراسة شاملة عبر مدخل إلى علم الفولكلور والمأثورات الشعبية...». أما مؤلف الكتاب فيقول: «لقد بنيت هذا الكتاب على سبعة فصول بحثية غطت مساحة واسعة من جوانب الفولكلور والمأثورات الشعبية في منطقة الجزيرة، وركزت بشكل خاص على ماله علاقة بفنون الأدب من قصيد وحكايات وأمثال، وأهازيج حماسية وأغان عاطفية ووجدانية في الأفراح والأحزان، وطقوس العمل والخصب، والمناسبات الاجتماعية».

❖ **النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت)**: ضمن سلسلة الكتاب الشهري، أصدرت وزارة الثقافة الكتاب رقم /٣٢/ تحت عنوان «النظرية النقدية.. مدرسة فرانكفورت». الكتاب من تأليف (آلن هاو). قام بترجمته إلى اللغة العربية عن الإنكليزية الأستاذ «ثائر ديب». يقع الكتاب في /٢٢٨/ صفحة من القطع الوسط. ضمّ بين دفتيه: أربعة أقسام بحثية موزعة على فصول متعددة على النحو التالي: خطوط تاريخية عامة. أفكار أساسية (الجيل الأول)، أفكار أساسية (الجيل الثاني). النظرية النقدية اليوم. الكتاب جدير بالقراءة نظراً لأهمية موضوعه وفرادة الترجمة التي نشهد لها عبر أعمال عدة للمترجم.

❖ **شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام**: صدر الكتاب رقم /٣٣/ ضمن سلسلة «آفاق ثقافية» التي تصدرها وزارة الثقافة السورية تحت عنوان «شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام». الكتاب قام بجمعه وترتيبه الباحث «بشير يموت» يقع الكتاب في /٢٦٣/ صفحة من القطع الوسط. ضمّ بين دفتيه /١١٣/ ترجمة لشاعرات عربيات، بدءاً من العصر الجاهلي وحتى نهاية العصر العباسي وسقوط الأندلس. والمؤلف «بشير يموت» أديب لبناني (١٨٩٠ - ١٩٦١) له ديوان شعر ومجموعة من المؤلفات الأدبية. يعتبر من رواد الحركة الشعرية العربية.

❖ **مفخرة أبي (ذكريات طفولة)**: ضمن سلسلة «آفاق ثقافية» صدر الكتاب رقم /٣٠/ تحت عنوان «مفخرة أبي ذكريات طفولة». الكتاب من تأليف الأديب «مارسيل بانيول». قام بترجمته إلى العربية «يمام بشور». يقع الكتاب في /٢١٥/ صفحة من القطع الوسط. الكاتب (مارسيل بانيول M. PAGNOL). روائي وكاتب سيناريو فرنسي. ولد في (أوبانيه Aubagne) وتوفي في باريس عام /١٩٧٤/. حصل على الإجازة في الآداب. دخل الأكاديمية الفرنسية عام /١٩٤٦/. كتب عدد من المسرحيات: جاز، توباز، سيزار. بدأ بكتابة ذكريات طفولته بكتابة «مفخرة أبي ومصر أمي» عام /١٩٥٩/ ثم (زمن الأسرار) عام

/١٩٦٢/ و(ماء التلال) عام /١٩٦٥/. في هذه الرواية يبدأ بسرد ذكريات طفولته بروح رقيقة تشعر بدقة كل ما يحيطها وبكل ما تعيشه في كنفها العائلي ومجتمعها بكل حمولاته.

❖ **الأوزون الستراتوسفيري:** ضمن سلسلة «العلوم» أصدرت وزارة الثقافة السورية كتابها الثالث تحت عنوان «الأوزون الستراتوسفيري: هل نحن على حافة الهاوية؟» الكتاب من تأليف المهندس «عيسى مصطفى المشرقي». يقع الكتاب في /١٨١/ صفحة من القطع الكبير. ضمّ بين دفتيه مقدمة و/١١/ فصلة بحثية، إضافة إلى بعض الملاحق. يقول المؤلف «هذا الكتاب يعالج مشكلة نضوب الأوزون الستراتوسفيري بأسلوب يجمع بين اتجاهين، روائي وعلمي.. ساعين لإيصال المعلومات بكل صدق وأمانة كما وردت في المراجع التي ذكرت في نهاية الكتاب.

❖ **الشعور المأساوي بالحياة:** ضمن سلسلة آفاق ثقافية صدر الكتاب /٣١/ تحت عنوان «الشعور المأساوي بالحياة» ضمن إصدارات وزارة الثقافة السورية. الكتاب من تأليف الكاتب «ميغيل ده أونامونو». قام بترجمته إلى اللغة العربية الأستاذ «علي إبراهيم أشقر» يقع الكتاب في /٣٩١/ صفحة من القطع الوسط. ضمّ بين دفتيه /١١/ فصلة بحثية. والمؤلف «ميغيل ده أونامونو» مفكر وروائي وشاعر وكاتب مقالة إسباني. ولد عام /١٨٦٤/. درس الآداب والفلسفة، وحصل على كرسي اللغة الإغريقية في جامعة سلمنقة ثم عميدًا لها. كان ذا طابع مقاتل يريد أن ينقل القلق الذي تضطرب فيه روحه إلى الآخرين. كان متأثرًا بالقديسين بولس وأوغسطين والصوفيين باسكال وكيركيغور. من أهم مؤلفاته: الشعور المأساوي بالحياة، حياة دون كيخوتة، كفاح المسيحية. وله مؤلفات في الرواية والشعر. إضافة إلى سلسلة طويلة من المقالات في الصحف والمجلات.

❖ **عملية التنظيف في مجال الصيانة والترميم:** ضمن سلسلة «العلم والترميم» أصدرت وزارة الثقافة السورية الكتاب الرابع «الأسس العلمية لعملية التنظيف في مجال الصيانة والترميم». الكتاب من تأليف المهندسة «هزار مديح عمران». يقع الكتاب في /١٨٠/ صفحة من القطع الكبير. ضمّ بين دفتيه مقدمة و/٧/ فصول بحثية تناولت أحدث الأساليب العلمية في التنظيف والكشف عن الأوابد الأثرية في بلدنا، وبخاصة أثناء العمل في التنقيب عن الآثار في منطقة ما (طينية أو جرف صخري أو غور بحري).

❖ ❖ ❖